

School of Theology at Claremont



1001 1321729



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

WBIC 22.



H. Ribcke. (12.2)



*Wichelm Ribcke.* (1)  
**Die Christliche Ethik**

B.I.  
1258  
S3  
M35  
1879  
v.1  
dargestellt

von

**Dr. S. Martensen,**  
Bischof von Seeland.

**Allgemeiner Theil.**

Deutsche vom Verfasser veranstaltete Ausgabe.

Dritte verbesserte Auflage.

NR.	49
WB.	I B 6.
UB.	✓

~~Verlag~~  
Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.  
1878.

EX LIBRIS	49
W.A. RIBCKE	



# Die Christliche Ethik

von

Dr. A. Martensen

Lehrer an der Universität zu Berlin

Dr. A. Martensen

Lehrer an der Universität zu Berlin

Uebersetzungsrecht bleibt vorbehalten.

C

## V o r w o r t .

---

Zwischen der vorliegenden Schrift und meinem vor dreißig Jahren erschienenen „Grundriß zum Systeme der Moralphilosophie“ findet insoweit ein Zusammenhang Statt, als jene Jugendarbeit, welche Alles nur in kurzen, allgemeinen Umrissen gab, hier nicht allein eine weitere Ausführung gefunden hat, sondern auch eine Umgestaltung, als nothwendige Folge der tieferen Versenkung in die eigentlichen Principien und die religiösen Voraussetzungen, in welchen die Wurzeln des Ethischen liegen. Leser meiner „Christlichen Dogmatik“ werden derselben Grundanschauung, auf welcher diese ruht, auch hier wieder begegnen, sie aber von einer anderen, von der Glaubenslehre relativ abhängigen Seite entwickelt finden.

Ueber das Verhältniß der Ethik zu der Dogmatik, über die Grenzen der ersteren, ihre Eintheilung und Methode, verbreitet sich ausführlich die Einleitung. Es ist zur Genüge bekannt, daß bisher diese Fragen auf höchst verschiedene Art beantwortet sind, daß man auf dem ethischen Gebiete sich in mancher Hinsicht noch immer fragend und suchend verhält, und daß überhaupt die Stellung der Ethik als theologischer Wissenschaft eine wesentlich andere ist, als die der Dogmatik. Denn wie viele Verschiedenheiten und selbst Gegensätze man immerhin nachweisen kann in der Behandlung der christlichen Glaubenslehre: dennoch findet hier, was die

Bestimmung der Grenzen dieser Wissenschaft und die Anordnung ihres Stoffes betrifft, eine weit größere Uebereinstimmung Statt. Der Grund dieser um Vieles günstigeren Stellung, welche die Dogmatik einnimmt, darf nicht bloß darin gesucht werden, daß sie sich auf eine große Tradition stützen darf, während die Ethik als System einer solchen Stütze entbehrt: der Grund muß zugleich gesucht werden in der Beschaffenheit des Inhaltes selbst. Denn, was man auch, und zwar mit Recht, sagen mag von den Schwierigkeiten der dogmatischen Erkenntniß, mit nicht minderem Rechte läßt sich dennoch behaupten, daß die uns geoffenbarten göttlichen Dinge bei Weitem einfacher sind, als die menschlichen Dinge, daß in der Offenbarung und in dem Glauben, wenn man diese an und für sich betrachtet, die Ordnung und der Zusammenhang weit erkennbarer für uns ist, als in der vielverzweigten und verwickelten, labyrinthischen Mannigfaltigkeit der menschlichen Handlungen, welche eben die Ethik in ihrem Verhältnisse zur Offenbarung und zum Glauben betrachten soll, welche aber unter ein allgemeingültiges Schema zu bringen, besonders schwierig ist. Zwar viel Vortreffliches ist auch für diese Wissenschaft schon geleistet; jedoch möchte es kaum zuviel gesagt sein, daß bisher Niemand vermocht hat, das Netz zu weben und zu flechten, welches diese Unendlichkeit endlicher Verhältnisse umfassen kann. Bei dieser, über die Behandlungsweise der Ethik herrschenden Unsicherheit und Uneinigkeit wird man sich nicht verwundern dürfen, wenn dadurch die Behauptung veranlaßt worden ist: eine systematische Behandlung der Ethik sei überhaupt eine Unmöglichkeit, und man habe sich darauf zu beschränken, die ethischen Probleme in einzelnen Monographien zu behandeln. Und unleugbar bietet die monographische Behandlung große Vortheile, deren die systematische entbehren muß. Schon in der vorchristlichen Zeit bezeugen Dieses die platonischen Dialoge. Und sowohl aus dem christlichen Alter-



thume, als aus der neueren Zeit besitzen wir über einzelne ethische Begriffe und Lebensverhältnisse höchst werthvolle Abhandlungen, welche jedenfalls von einer großen, wenn auch nicht vollständig durchgeführten, Totalanschauung getragen werden. Aber gerade der angedeutete Mangel, diese jeder Monographie gesetzte Schranke, ruft auf's Neue die Forderung hervor, die ethische Totalanschauung selbst zu entwickeln. Wir unseres Theiles können die Hoffnung nicht aufgeben, das unabweisliche Bedürfniß einer zusammenhängenden Darstellung der ethischen Lehren werde auch noch seine Befriedigung finden. Als Anzeichen und Bürgschaften dafür sind schon manche Erscheinungen der theologischen Literatur vorhanden, da sowohl die Bestimmung des Begriffes der Ethik, wie auch ihre architektonische Anlage betreffend, sich über gewisse Hauptpunkte, wie es scheint, mehr und mehr eine Uebereinstimmung bilden will. Mein Wunsch ist, daß die gegenwärtige Schrift als ein Beitrag gelten möge zu der Lösung dieser Aufgabe: nämlich, eine Ethik zu Stande zu bringen, welche der Dogmatik ebenbürtig zur Seite stehen kann.

Wieviel Gewicht aber der berührten wissenschaftlichen Formfrage auch beizulegen sein mag, so ist doch die Welt- und Lebensanschauung selbst mir bei Weitem wichtiger, welche ich, nach meiner Individualität und meinem Vermögen, in der hier vorliegenden Form zum Ausdruck zu bringen gesucht habe, eine Anschauung, deren Werth für das Leben völlig unabhängig ist von dieser oder jener wissenschaftlichen Methode. Ob und wie bald mir vergönnt sein wird, auch den speciellen Theil dieses Werkes auszuarbeiten, hängt freilich von Umständen ab, die außer meiner Macht liegen. Jedenfalls bildet dieser allgemeine Theil ein in sich abgeschlossenes Ganzes, welches als solches zu beurtheilen und zu prüfen sein wird. Was die Darstellungsweise betrifft, so habe ich mich so verständlich auszudrücken bemüht, als irgend der

Gegenstand es erlaubte und es mir möglich war, nicht ohne der Hoffnung Raum zu geben, diese Schrift werde Eingang finden auch bei gebildeten, nichttheologischen Lesern, soweit solche zu einem tieferen Nachdenken über die höchsten praktischen Lebensfragen aufgelegt sind.

Ermuntert durch die wohlwollende und freundliche Aufnahme, welche in Deutschland meinen früheren Schriften in so reichem Maße zu Theil geworden ist, und welche ich auf's Dankbarste anerkenne, wage ich, auch dieses Buch in der von mir veranlaßten Uebersetzung des Herrn Pastor Michelsen hiermit dem deutschen Publikum vorzulegen. Möchte denn die gegenwärtige Arbeit, welche mir selbst in den von einem wichtigen Amte erübrigten Stunden zu innerer Stärkung gedient hat, auch deutschen Lesern einen ähnlichen Dienst leisten. Möchte sie sich geeignet erweisen, die christliche Welt- und Lebensanschauung da, wo sie schon vorhanden ist, zu befestigen, oder auch die Wege ihr zu bereiten, und zugleich die von jener Anschauung unzertrennliche Einsicht in das wahre Verhältniß des Christlichen und des Menschlichen zu fördern.

Copenhagen, im August 1871.

**S. Martensen.**

## Vorerinnerung

### zur zweiten und dritten deutschen Auflage.

Drei, in rascher Folge erschienene, unveränderte Auflagen der dänischen Ausgabe dieser „Christlichen Ethik“ beweisen, ein wie lebhaftes Interesse dem Werke in den scandinavischen Ländern entgegengekommen ist. Aber auch in der deutschen Ausgabe hat es in kurzer Zeit schon viele Freunde gewonnen und eine ungewöhnliche Aufmerksamkeit erregt. Ein Werk von solcher Bedeutung in weite Kreise unsrer christlichen Leserkwelt eingeführt zu haben, gereicht dem Unterzeichneten zu besondrer Freude. Er glaubte aber, für die auch seiner Arbeit zu Theil gewordenen günstigen Urtheile sich dadurch am dankbarsten zu erweisen, daß er ihr die möglichste Vollendung zu geben suchte. Bei näherer Vergleichung der nöthig gewordenen neuen Auflagen mit der ersten wird man ziemlich viele Aenderungen wahrnehmen. Der Herausgeber ist überzeugt, an nicht wenigen Stellen den Gedanken des Verfassers in seinen feineren Nüancen jetzt genauer wiedergegeben, auch den eigenthümlichen Stil Desselben in der deutschen Darstellung besser ausgeprägt zu haben, sowie er denn namentlich sich weniger Freiheiten, als bei dem ersten Versuche, erlaubt, und überhaupt, soweit es ohne Beeinträchtigung des deutschen Sprachgeistes anging, auf's Treueste sich der Ausdrucksweise des Verfassers angeschlossen hat\*).

---

\*) Unserer Gelehrtensprache ist, im Vergleiche mit der dänischen, französischen u. s. w., vielfach eine große Schwerfälligkeit, namentlich eine ungelente Wort- und Satzstellung eigen, vor welcher der Uebersetzer dieses Werk thünlichst zu bewahren bemüht war. In mancher Hinsicht freilich mußte er dem Usus, auch wo es nur ein eingeschlichener Mißbrauch ist, sich fügen. Jenes: Verba valent sicut nummi, dient gelegentlich auch dazu, die Falschmünzerei zu decken. Nur Ein Beispiel. Das so wichtige, und auch hier sehr häufig angewandte Wort: religiös, welches heutiges Tages Niemand mehr im ersten Vocal und im dritten Consonanten, und dennoch Jeder in der Endsilbe französisch ausspricht, erscheint in dieser Gestalt als eine „monströse!“ Wortbildung. Und doch würde, wer religiös sagte oder schriebe, wie man schon allgemein Religiosität sagt, sich sofort unliebsame Kritiken zuziehen. Braucht man doch nicht gerade einem einseitigen Purismus zu huldigen, um es als Deutscher zu mißbilligen, daß den vielen aus dem Lateinischen (zum Theil dem mittelalterlichen) in unsere Sprache übergegangenen Wörtern, statt ihrer lateinischen, französische Endungen aufgedrungen und noch immer geblieben sind.



Die Hoffnung, in welcher der Uebersetzer vor etwa sieben Jahren dieses Werk bei seinen Landsleuten einführte, daß es nämlich bald, gleich der Glaubenslehre desselben verehrten Verfassers, als ein bedeutender Bestandtheil der deutschen Literatur gelten werde, hat sich rasch erfüllt. Und auch der so oft geäußerte Wunsch, daß dem hier vorliegenden reichhaltigen Bilde der christlichen Welt- und Lebensanschauung, für welches wir dankbar sind, die Darstellung der christlichen Persönlichkeits- und Gemeinschaftsentwicklung sich anreihen möge, findet jetzt seine Erfüllung. Mit dem Erscheinen der dritten Auflage des allgemeinen Theiles wird der specielle Theil der christlichen Ethik, gleichzeitig mit der dänischen, auch in deutscher Ausgabe veröffentlicht. Daß so das Werk, dessen Bedeutung gewiß in immer weiteren Kreisen Anerkennung finden wird, jetzt zum Abschlusse gekommen ist, dessen freut sich mit vielen Anderen auch der Unterzeichnete, dem es vergönnt war, dasselbe dem Verständnisse der deutschen Leservelt zu vermitteln.

Lübeck, im Juni 1873  
Mai 1878.

**Al. Michelsen.**

# I n h a l t.

Vorwort des Verfassers. . . . .	Seite III
Vorerinnerung zur zweiten und dritten deutschen Auflage . . . .	VII
Inhalt . . . . .	IX

## Einleitung.

### Ueber den Begriff der christlichen Ethik.

Das Sittliche . . . . .	1
Sittlichkeit und Religion . . . . .	19
Die christliche Sittlichkeit. Katholicismus und Protestantismus . .	31
Die christliche Ethik und Dogmatik . . . . .	49
Die christliche Ethik und die moderne Humanität . . . . .	62
Eintheilung der christlichen Ethik . . . . .	71

## Der allgemeine Theil.

### Voraussetzungen der christlichen Ethik.

Die theologische Voraussetzung . . . . .	81
Der ethische Gottesbegriff. Gott der allein Gute . . . . .	81
Die anthropologische Voraussetzung . . . . .	99
Der zu Gottes Bilde geschaffene Mensch. Der Mensch als geist- leibliches Geschöpf . . . . .	99
Persönlichkeit und Individualität. Verhältniß der Seele zu ihrem Organismus . . . . .	105
Die Triebe und der freie Wille. Die Sünde . . . . .	122
Der freie und der gebundene Wille . . . . .	141
Die kosmologische und soteriologische Voraussetzung . . . . .	168
Die sittliche Weltordnung. Vorsehung und Erlösung. Ziel der Geschichte und Erziehung der Menschheit . . . . .	168
Die eschatologische Voraussetzung. . . . .	180
Das Ende der Geschichte und die Vollendung des Reiches Gottes. Die ethischen Grundbegriffe . . . . .	180

## Die ethischen Grundbegriffe

und

### Die ethische Welt- und Lebensanschauung.

#### I. Das höchste Gut.

Das Reich Gottes das höchste Gut. Seligkeit und Glückseligkeit .	185
Das Reich Gottes und das Reich der Sünde. Das höchste Uebel .	203
Das Reich Gottes und die Welt. Optimismus und Pessimismus .	209
Gottes Reich und Menschheitsreich. Erlösung und Emancipation .	244
Gottes Reich und der Einzelne. Socialismus und Individualismus	259

## II. Die Tugend.

Das Persönlichkeitsideal. Christus unser Vorbild . . . . .	303
Christus der Einzige. Christus und die großen Männer. . . . .	309
Vorbild der sittlichen Freiheit. Des Menschen Sohn und Gottes Sohn .	318
Vorbild der Liebe und des Gehorsams. Der Herr in Knechtsgestalt .	332
Die schauende und die betende Liebe. Die wirkende Liebe . . . . .	340
Die wirkende und die duldennde Liebe . . . . .	351
Vorbild der Herrlichkeit. Christus im Stande der Erhöhung . . . .	360
Die Jüngerschaft . . . . .	363
Nachfolge Christi. Nachfolge und rechtfertigender Glaube . . . .	374
Die christliche Cardinaltugend. Die Nachfolge als Heiligung . . .	393
Das tiefste Motiv. Die Seligkeit und die uneigennützigte Liebe zu Gott.	
Das tiefste Quietiv . . . . .	408
Der christliche Charakter . . . . .	434

## III. Das Gesetz.

Pflicht und Gesetz. Sittengesetz und Naturgesetz. Auctorität . . .	441
Das Gewissen . . . . .	457
Der Inhalt des Gesetzes . . . . .	473
Das geoffenbarte Gesetz. Moses und Christus . . . . .	483
Das neue Verhältniß zum Gesetze. Nomismus und Antinomismus.	
Der individuelle und der sociale Antinomismus . . . . .	492
Jesuitismus. Die antinomistischen Anweisungen zur Weltflucht .	523
Die Pflicht und das Erlaubte. Das Anständige. Die ethische Unbequemung (Accommodation) . . . . .	534
Die Pflicht und die überflüssige Vollkommenheit. Evangelische Rathschläge und Gebote . . . . .	545
Die Pflicht und der Augenblick. Die Harmonisirung der Pflichten und die Ethisirung der Zeit. Collision und Casuistik . . . . .	548
Können die Wiedergeborenen das Gesetz erfüllen? Verdienst und Belohnung	560
Die Bedeutung des Gesetzes für die Wiedergeborenen. Der dreifache Gebrauch des Gesetzes. Das guadenreiche Anerbieten im Evangelium und die verpflichtende Auctorität . . . . .	566
Gottes erziehende Gnade in Christus. Christus und die Völker . . .	572
Auctorität und Freiheit in der Gemeinschaftsentwicklung. Conservatismus und Fortschritt . . . . .	580
Uebergang zu dem speciellen Theile . . . . .	599



# Einleitung.

---

Ueber den Begriff der christlichen Ethik.

---



Die christliche Ethik (Moral) ist die Wissenschaft des durch das Christenthum bestimmten sittlichen Lebens. Da es aber auch außerhalb des Christenthums nicht nur sittliches Leben giebt, sondern überdies einen großen und vielgestaltigen Reichthum von Lehren über dieses Leben und Anweisungen zu demselben, so nehmen wir zum Ausgangspunkte unsrer Darstellung Das, was der gemeinsame Gegenstand aller Ethik ist:

## Das Sittliche.

### §. 1.

Seinem allgemeinen Begriffe nach ist das Sittliche das für das Wollen und Thun des Menschen Normale und die freie Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit diesem Normalen, d. i. Dem, was sein soll und darf. Nur in der Welt der Freiheit ist das Sittliche vorhanden, welches dem bloß Natürlichen entgegengesetzt ist, ein Verhältniß, das die Alten durch den Gegensatz von  $\tau\acute{\alpha} \epsilon\theta\eta$  (die Sitten) und  $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\theta\eta$  (die Begierden, Leidenschaften, überhaupt alle nicht von der Freiheit beherrschten seelisch-leiblichen Zustände) ausdrückten. In der Sitte tritt das den Willen Normirende als das in der menschlichen Gemeinschaft Gültige und Gebräuchliche auf, als die zur anderen Natur gewordene Gewohnheit. Allein der Begriff des Sittlichen wird nicht durch die Sitte erschöpft, welche zunächst nur auf die sichtbaren Handlungen und die äußere Lebensweise hinweist: er umfaßt auch das Innere, die Gesinnung, oder was in specifischem Sinne das „Moralische“ heißt. Die Sitte, sowie die sittlichen Vorstellungen und Grundsätze, welche die Menschen sich zu einer bestimmten Zeit bilden, sind nur abgeleitete Normen (*normae normatae*), während das

Sittliche selbst eine Idee ist, welche ihren Ursprung nicht aus der Praxis und Erfahrung herleitet, vielmehr für die Praxis das unbedingt Normirende bleibt. Alles eingehendere Nachdenken über das Sittliche führt zur Erkenntniß eines ewigen, das ganze Menschenleben umfassenden Weisheitsgedankens, welcher durch das freie Streben des Menschen verwirklicht werden will, oder zu der Idee eines unbedingten Endzweckes, einer letzten Aufgabe für den menschlichen Willen und die freie Lebensbewegung. Dieser allumfassende Endzweck für den Willen des Menschen ist das Gute. Gut ist, was seiner Bestimmung, seinem Zwecke entspricht. In dieser allgemeinen Bedeutung wenden wir das Wort sowohl auf die Erzeugnisse der Natur als auf die der Kunst an, auf Alles, was so ist, wie es sein soll. Das sittlich Gute aber findet sich nur, wo der Mensch den umfassenden Endzweck der Freiheit verwirklicht.

## §. 2.

Die Bedeutung des Guten, als des allumfassenden Freiheitszweckes, wird näher und klarer erkannt, wenn wir nach Kant's Vorgange das ganze Dasein als ein „Reich der Zwecke“ auffassen.

Auch die Natur zeigt uns ein Reich der Zwecke, einen großen teleologischen, oder zweckvollen Zusammenhang, ein System von Weisheitsgedanken. Während aber die Naturzwecke mit unbedingter Nothwendigkeit sich erfüllen, so werden die Freiheitszwecke, obgleich in sich selbst gesetzmäßig und nothwendig, nicht anders als unter der Bedingung der freien Selbstbestimmung des Menschen verwirklicht, einer Selbstbestimmung, welche jedoch ihrem wesentlichen und gesetzmäßigen Zwecke auch entgegenarbeiten, oder durch Verschäumniß und Untreue ihn verfehlen kann. Denn die Freiheitszwecke sind nicht bloße Ideen, welche, unabhängig vom Menschen, sich als die übersinnlichen Einheiten in der wechselnden Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt offenbaren, und durch welche das Endliche, nach Plato's Ausdrücke, „des Ewigen und Vollkommenen, des in Wahrheit Seienden theilhaftig wird“: sie sind vielmehr „Ideale“. Die Idee wird nämlich zum Ideale, wenn sie sich als ein Vorbild darstellt, und zwar für die Freiheit, welche es

verwirklichen und zu einer individuellen Gestalt ausgestalten soll. Und zwischen der Freiheit und ihren Idealen besteht ein inneres, unsichtbares Band, indem der Mensch nicht allein dem Bewußtsein, daß es ihm obliege, dem Ideale nachzustreben, sich garnicht entziehen kann, sondern in seinem Innersten zugleich einen, wenn auch oft mißverstandenen und falsch gedeuteten Trieb, ein Verlangen nach dem Ideale trägt, in welchem er sein eigenes Wesen erkennt, und nur in der wirklichen Vereinigung mit ihm volle Befriedigung findet. Während man von der Natur sagen muß, sie sei eben so, wie sie sein soll (mag auch eine tiefer gehende Betrachtung zu einer gewissen Einschränkung dieses Satzes führen): so bewegt sich die Freiheit fortwährend in dem Gegensatze zwischen Ideal und Wirklichkeit. Und selbst, wenn Jemand inne werden sollte, daß in gewissem Sinne und Maße die Ideale schon verwirklicht seien: immer wird, auch bei den relativ vollkommensten Zuständen und Verhältnissen, das Bewußtsein, oft auch eine Klage darüber erwachen, daß die Wirklichkeit Das, was sie sein sollte, nicht sei, und daß ein Vollkommeneres erstrebt werden müsse, z. B. in Cultur und Gesittung, in Kunst und Wissenschaft, in den nationalen und politischen Zuständen u. s. w.; und auch der Einzelne wird in Betreff seiner besonderen Lebenslage dasselbe Bewußtsein haben.

Je mehr wir aber die Verschiedenheit der menschlichen Ideale, die Mannigfaltigkeit sowohl der höheren als der niederen Freiheits-Ziele und »Aufgaben in's Auge fassen, desto stärker drängt sich uns das Bewußtsein eines Zieles auf, welches unter allen das höchste, das umfassendste und centrale ist, daher geeignet, Einheit und Zusammenhang in die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit zu bringen; sowie auch das Bewußtsein sich uns aufdrängen wird, daß der beflagte Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Ideal wesentlich zurückzuführen ist auf den Gegensatz zwischen dem Menschenleben, wie es in der Wirklichkeit erscheint, und seiner Idee, oder seinem Hauptzwecke. Dieser centrale und allumfassende Lebenszweck, das Freiheitsideal *κατ' ἐξοχήν*, ist das Gute, oder das ethische Ideal. Und fragen wir dann nach dem Inhalte dieses Ideals, so können wir es nur bezeichnen als — den Menschen



selbst, als die „menschliche Persönlichkeit“, in ihrer Reinheit und Vollkommenheit gedacht, als das eine und allgemeine Vorbild, welches in einem Reiche menschlicher Einzelwesen, oder Individualitäten, Gestalt gewinnen soll, einem Reiche, in welchem Jeder für sich, und Alle gemeinschaftlich, an der Verwirklichung dieses Ideals arbeiten sollen. Ohne diese Einheit würden die einzelnen und besonderen Freiheitszwecke unablässig mit einander collidiren, und die Welt der Freiheit sich in Anarchie auflösen. Die vielen Willen, Gaben und Kräfte, alle nur ihre besonderen Zwecke und Interessen verfolgend, würden das Schauspiel eines geistigen Thierreiches, eines Krieges Aller gegen Alle darbieten, da ein Jeder, und zwar, je talentvoller, je stärker und klüger, desto mehr, nur seine Besonderheit, als das allein Gültige und Allbeherrschende, durchsetzte, dagegen alle Anderen und alles Andere zu einem bloßen Mittel und Werkzeuge seines Egoismus herabsetzte, wie wir Dieses in der Thierwelt, nur allzu oft aber auch in der Menschenwelt sehen, nämlich überall da, wo das Unsittliche die Oberhand gewonnen hat. Das Ethische aber ist der harmonisirende und centralisirende Hauptzweck in dem Reiche der Freiheitszwecke, so daß die vielen Wollenden, obgleich jeder seine specifische Aufgabe verfolgt, doch alle nur Eines, nämlich das Allgemein=Menschliche wollen. Daß ein Mensch einen guten Willen habe, erkennen wir erst dann, wenn sein Einzelwille das Allgemein=Menschliche will. Dieser Wille und dieses Streben, keineswegs aber das einen Menschen etwa auszeichnende Talent, ist es, was ihm seinen persönlichen Werth verleiht; und dieser Wille allein ist es auch, welcher die Menschen unter einander gleich stellt und alle socialen Gegensätze zwischen den Begabten und Unbegabten, den Reichen und Armen, den Glücklichen und Unglücklichen u. s. w. gründlich ausgleicht.

Demnach muß das Ideal des Guten näher als das der Humanität bestimmt werden, sofern sie es ist, welche die harmonische Einheit alles Menschlichen fordert, und hiermit zugleich die Centralisirung alles Menschlichen in dem Persönlichkeitszwecke. Die Humanität, oder die Menschlichkeit, Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist einerseits ein Gegebenes,

nämlich als der Inbegriff der menschlichen Anlagen, und aus diesem Gesichtspunkte angesehen, ein Gegenstand der Anthropologie; anderseits aber ist sie ein Erworbenes, und unter diesem Gesichtspunkte Gegenstand der Ethik. Auf der Naturstufe des Menschenlebens, wie bei dem Kinde, äußert sich das Sittliche, oder das in Wahrheit Humane, als bloßer Instinct, oder als gutes Naturell. Das selbstbewußte ethische Verhalten aber, oder die persönliche Sittlichkeit, fängt da an, wo der Mensch in freier Unterordnung unter Das, was sich ihm als das Allgemein-Menschliche darstellt, seine Pflicht zu thun anfängt. Denn die Pflicht ist das Band zwischen dem einzelnen Menschen und dem Allgemeinen; die Pflicht verlangt aber Gehorsam und Selbstverleugnung. Gehorsam ist die Haupttugend und das Erste, worauf die Erziehung hinielen muß. Von diesem Punkte aus entwickelt die Sittlichkeit sich von ihren niedrigsten bis zu ihren höchsten und reichsten Erscheinungen.

Der bisherigen Erörterung zufolge können wir das Ethische vorläufig als das normal Menschliche definiren, sofern Dieses durch die menschliche Freiheit selbst ausgebildet und herausgearbeitet wird. Wir können daher die Forderung der Ethik in der vorläufigen Formel ausdrücken: „Strebe danach, in dir selbst und in der Gemeinschaft das Ideal der Menschheit zu verwirklichen“, und als den ersten Schritt zu dieser Verwirklichung jenes Sokratischen nennen: „Erkenne dich selbst!“ Zwar ist keiner der menschlichen Zwecke aus dem Bereiche des Ethischen ausgeschlossen; vielmehr umfaßt dieses die Entwicklung jeder Anlage und Gabe. Aber die Entwicklung menschlicher Talente, welche, als solche, nur eine Culturentwicklung ist, erhält erst dadurch ethische Bedeutung, daß sie an ihrem Theile sich ebenfalls der Entwicklung der Persönlichkeit oder des Charakters unterordnet und dieser dienen will. Seine Anlagen cultiviren, ist keineswegs mit der Ethisirung (der sittlichen Ausbildung) derselben gleichbedeutend. Das Natürliche cultiviren, heißt, es zum Organe und Mittel für die speciellen Freiheitszwecke ausbilden; es ethisiren, heißt dagegen, es zum Organe und Mittel für den Persönlichkeitszweck ausbilden, die Cultur selbst zum Mittel setzen für ein Höheres. Ein Künstler

kann sein Talent im Dienste der Kunst ausbilden; er ethisirt es aber erst alsdann, wenn er seine ganze Künstlerthätigkeit zu einem Mittel macht für die Entwicklung seiner Persönlichkeit, eine Entwicklung, welche wiederum auf die Ausbildung und Entwicklung seines Talents einen rückwirkenden, sowohl reinigenden als freimachenden und hebenden Einfluß üben wird. Es giebt große Künstler, über deren Productionen nicht allein die ästhetische Idealität ausgegossen ist, was an sich das bloße Werk des Talents und der Cultur sein kann, sondern die ihren Geisteserzeugnissen zugleich ein Gepräge der Reinheit, Gesundheit und Kraft aufprägen, welches stille und fast unmerklich von ihrer Persönlichkeit ausgeht, mag diese auch als solche gar nicht hervortreten. Daß das Cultivirende und das Ethisirende weit entfernt sind, Eines und Dasselbe zu sein, ersieht man aus der Völkergeschichte, welche uns öfter glänzende Culturperioden und eine großartige Talententwicklung in Verbindung mit tiefem Verfall der Sittlichkeit vor Augen führt. Die Verfolgung irgend eines speciellen Zweckes ist nur in demselben Maße sittlich, als er in den Gesamtzweck (die Hauptaufgabe) des Menschen aufgenommen wird und aufgeht.

Die Persönlichkeit und das Reich der Persönlichkeiten sind also in dem Reiche der Zwecke, als welches alles Sein (im weitesten Sinne die Welt) sich uns darstellt, das Letzte und Höchste.

### §. 3.

Suchen wir nun ferner das Sittliche in seinen allgemeinen Beziehungen näher zu bestimmen, so bieten sich uns drei Grundbegriffe und hiermit drei Hauptgesichtspunkte für unsere Betrachtung als die unbedingt nothwendigen dar. Das Gute muß nämlich theils als ein „Soll“, eine dem Menschen gegenüberstehende Forderung an seinen Willen, als für diesen normirend, oder als die Pflicht des Menschen, betrachtet werden; theils als etwas in den Willen selbst Aufgenommenes, oder als Tugend, als die Kraft, Gutes zu thun, es hervorzubringen, oder auch es sich anzueignen, (sofern es sich zeigen sollte, daß, was wir das höchste Ziel alles Wollens nannten, Etwas sei, was zugleich als eine höhere Gabe uns müsse gegeben werden); theils endlich stellt sich das Gute dem

denkenden Geiste als der realisirte Endzweck dar, als das dem Menschen vorschwebende Ideal seines Strebens und Wirkens, als das Ziel seines tiefsten Begehrens und Sehns, als ein Vollkommenheitszustand, welcher für den Menschen das höchste Gut ist, in dessen Gewinnung und Besitz er erst seine schließliche Befriedigung, seinen vollen Frieden findet. Das höchste Gut ist aber nicht allein unter dem Gesichtspunkte des Individuums zu denken, sondern auch unter dem der Gemeinschaft, als eine das Individuum und die Gemeinschaft zugleich umfassende Welt, oder als ein Reich. Und dieses Reich können wir vorläufig als das Reich der Menschheit oder der Humanität — und zwar in seiner Vollkommenheit oder der Verwirklichung aller seiner Ideale gedacht — bestimmen. Das höchste Gut, in seiner vollständigen Verwirklichung gedacht, muß die Totalität oder der Inbegriff aller Güter sein.

Die Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung zeigt, daß die Ethik bald unter dem ersten, bald unter dem zweiten oder auch dem dritten der erwähnten Gesichtspunkte behandelt worden ist. Denn einmal wurde sie als Lehre von den menschlichen Pflichten, von dem Pflichtmäßigen und dem Pflichtwidrigen, bearbeitet, ein ander Mal als Lehre von der Tugend und ihrem Gegensatze, dem Laster, als Theorie der menschlichen Charakterbildung, endlich auch als Lehre von dem höchsten Gute, oder von Dem, was für das menschliche Leben unbedingten Werth habe, von dem, nach welchem alles Andere müsse abgewogen werden, ob man es begehren oder verabscheuen, wählen oder verwerfen solle, von Dem, was in Wahrheit ein Gut, was ein Uebel heißen dürfe, als Lehre vom menschlichen Wohl und Wehe, sofern nämlich das Eine wie das Andere durch des Menschen eigenen Willen, oder seine Selbstbestimmung bedingt ist. Von dem letztgenannten Gesichtspunkte aus ist die Ethik oft als Glückseligkeitslehre, sei es in ihrer Beschränkung auf das Individuum, oder in ihrer Ausdehnung über alle Verhältnisse der menschlichen Gemeinschaft, behandelt worden. Indessen einer jeden dieser, so von einander gesonderten, Darstellungsweisen lag immer eine einseitige Auffassung zu Grunde. Die Ethik muß, um ihrer Aufgabe voll-



ständig zu genügen, alle drei Gesichtspunkte zusammenfassen, da diese nur drei Seiten Einer und derselben Sache bezeichnen, und der eine dieser Begriffe immer die zwei anderen voraussetzt (Schleiermacher). Die Pflicht kann ohne die Tugend nicht erfüllt werden, und die Tugend nicht anders, als wenn sie durch die Pflicht normirt wird, sich verwirklichen; weder Pflicht noch Tugend aber können Inhalt und Fülle gewinnen, so lange kein Ziel, kein letzter Zweck da ist, welcher dem Menschen als das Bewunderns- und Begehrenswertheste, als das Schönste und Edelste vorschwebt, kurz, so lange kein höchstes Gut für ihn vorhanden ist. Und umgekehrt würde das höchste Gut alles sittlichen Gehaltes entbehren, wenn die Tugend und das Gesetz der Freiheit von ihm ausgeschlossen wären. Eine Glückseligkeit, ein Zustand der Vollkommenheit ohne Tugend, ohne den guten Willen und die reine Gesinnung, wäre, ethisch angesehen, ein Unding.

#### §. 4.

Während die bis hieher aufgestellte formale Bestimmung des Sittlichen, als des normal Menschlichen, sofern dieses durch den menschlichen Willen selbst bestimmt wird, kaum auf einen Einspruch von wesentlicher Bedeutung stoßen dürfte: so erhebt sich eine tief eingreifende Differenz, sobald wir den Begriff der Humanität näher bestimmen wollen. Sagen wir nämlich, daß das Ideal des Menschen unseres Strebens Ziel sein solle: von welchem Menschen reden wir alsdann? Reden wir von dem Menschen, wie er nach Gottes Bilde geschaffen, dann in Sünde gefallen, dadurch in einen abnormen Zustand gerathen, in eine abnorme Entwicklung verwickelt ist, welche er selbst nicht aufheben noch abbrechen kann, von welcher aber Christus ihn erlösen will? Oder reden wir von dem Menschen, von welchem das Heidenthum und die heidnische Weltanschauung aussagen: er sei nichts weiter als eines der unzähligen Erzeugnisse der Natur, deren an sich blinde Vernunftthätigkeit im Menschen die Augen aufgeschlagen habe und so als Selbstbewußtsein und Freiheit hervorgetreten sei? dem Menschen, welcher in keinem Verhältnisse zu irgend einem Gotte steht, es wäre denn zu dem Gotte in seiner eigenen

Brust, nämlich der unpersönlichen Vernunft, als dem einwohnenden Gesetze seines Wesens? dem Menschen, welcher, selbst sein Mittelpunkt und Zweck, nur sein eigenes Vernunftreich, nur das Reich der Menschheit, aber nicht Gottes Reich, auf Erden bauen und verbreiten soll?

Hier liegt die große Streitfrage, um welche gestritten wird von einem Geschlechte zum anderen, am heftigsten von dem Geschlechte dieser Tage.

Wir aber reden von dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen. Und von jenem Reiche der Humanität, als dem höchsten Gute, gedenken wir nur insofern zu reden, als dasselbe eben in dem Reiche Gottes seine Erlösung und Verklärung findet, oder nur insofern, als Gott es ist, welcher in den menschlichen Seelen herrschet und regieret, und zwar als in einem Reiche der Heiligkeit und Seligkeit, gedenken von der Tugend zu reden, als von der Kraft der Gnade Gottes, wie sie innerhalb der menschlichen Freiheit erlösend und heiligend wirksam ist, von der Pflicht nicht anders, als dem Liebesgebote Christi in seiner Nachfolge, welches auf das Gesetz zurückweist, als den Zuchtmeister zu Christo. Freilich läßt sich eine Ethik auch aufstellen von einer gerade entgegengesetzten Anschauung des Menschenlebens aus, obgleich sie alsdann, unserer Ueberzeugung nach, - stets mit einem ungelösten und unlösbaren Widerspruche behaftet bleibt. Ebenso kann aus den zwei entgegengesetzten Humanitätsbegriffen, wie sie im Vorigen dargelegt wurden, eine zwiefache Sittlichkeit sich entwickeln: einerseits eine bloß weltliche oder autonomische Sittlichkeit (*morale indépendante*), in welcher der Mensch sein eigener Gesetzgeber ist und seinen Endzweck in sich selber hat, andererseits eine religiöse oder theonomische Sittlichkeit, in welcher der Mensch sich in Wahrheit als Gottes Geschöpf erkennt, daher auch das Gesetz seines eigenen Wesens vor Allem als Gottes Gesetz, und das Leben in Gott als seine höchste Aufgabe.

Da nun aber in dem hier vorliegenden Werke durchweg die Rede sein wird von dem Menschen, welcher zu Gottes Bilde, das heißt, zur Aehnlichkeit des persönlichen Gottes geschaffen, und dessen wesentliche Bestimmung die Vereinigung (Gemeinschaft)

mit Gott ist: so können wir die angedeutete Differenz noch näher bezeichnen, indem wir nach den Factoren fragen, durch welche das Sittliche bestimmt wird. Sofern nämlich das Sittliche, als das praktische Augenmerk und Ziel der Freiheit, die höchste und allumfassende Einheit des Menschenlebens bildet: so beruht diese Einheit wiederum auf der specifischen Beschaffenheit der Gegensätze, deren Einheit sie eben ist. Da nun die autonomische Auffassung des Menschen, welcher also als sein eigener Gesetzgeber gedacht wird, das Verhältniß zu Gott, das heißt, den Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf, ausschließt — denn die menschliche Persönlichkeit steht hier lediglich im Verhältnisse zu sich selbst oder ihres Gleichen, und zur Natur, als ihrer Voraussetzung und ihrem dunklen Grunde —: so kann auch nach dieser Auffassung die sittliche Aufgabe allein bestimmt werden durch das gegensätzliche Verhältniß zwischen Persönlichkeit und Natur, sowie durch den inneren Gegensatz innerhalb der Persönlichkeit selbst, den Gegensatz zwischen dem menschlichen Einzelwillen und dem allgemeinen, allgiltigen Vernunftwillen, zwischen dem wirklichen und dem idealen Willen des Menschen. Die autonomische Ethik kennt einmal keine anderen Factoren, als die menschliche Persönlichkeit (mit ihrem inneren Gegensatze zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen) und die Natur; die theonomische Ethik erkennt als Factoren die menschliche Persönlichkeit, Natur und Gott.

Geht man ausschließlich aus von dem Verhältnisse zwischen Persönlichkeit und Natur, so ergibt sich als der Grundbegriff alles Sittlichen, daß dieses in dem normalen Verhältnisse des Willens zur Natur bestehe, in der Herrschaft der Vernunft über die niederen Begierden, in der harmonischen Einheit von Vernunft und Sinnlichkeit, in der Unterwerfung der ganzen Natur unter die Vernunft, welche der ersteren nach allen Seiten hin ihr Gepräge ausdrücken solle. Und da diese Aufgabe nicht von einem isolirten Individuum, sondern nur von der ganzen Gemeinschaft kann gelöst werden, so hat man ferner das zu erstrebende höchste Gut als ein Vernunftreich bestimmt, in welchem die Natur in das Bewußtsein des Menschen aufgenommen, und von der praktischen Weisheit des Menschengesistes in Besitz genommen und

organisirt sei. Dieses ist die Anschauung, die bei den Griechen vorherrschte, bei welchen sie mit ihrer Hingebung an das Schönheitsideal zusammenhing, indem sie das Gute gern als das Schöne, die sittliche Persönlichkeit als das Lebendige, aus sich selbst producirt Kunstwerk betrachteten. Aber für das Verhältniß zu dem lebendigen Gott bleibt da kein Raum. Zwar schimmert bei Plato eine Ahnung durch von dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen, wenn er lehrt: der Mensch solle nach Gottähnlichkeit streben; und gleichwie Gott Alles nach lebendigen Ideen geordnet habe, also strebe auch der Weise, überall in den rohen, natürlichen Stoff das Ideal hineinzugestalten. Aber von einem wirklichen Verhältnisse zu Gott ist hier nicht die Rede; und die Gottähnlichkeit bedeutet im Grunde nichts weiter, als die Hingebung an die Ideen. In der neueren Zeit, in welcher unter Einwirkung des Christenthums der Humanitätsbegriff die der alten Welt gesetzten Schranken durchbrochen hat, ist der Gegensatz zwischen Vernunft und Natur, oder — da in dem Menschen die Vernunft nur unter der Form der Persönlichkeit vorhanden ist — der Gegensatz zwischen Persönlichkeit und Natur, in einer weit universaleren und tieferen Bedeutung, als im Alterthume, zur Geltung gekommen. Denn je mehr die Persönlichkeit ihrer selbst in ihrer inneren Unendlichkeit und Geistigkeit sich bewußt wird, desto mehr betrachtet sie auch die Natur ebensowohl als Schranke, wie als Stoff und Werkzeug der sittlichen Freiheit, und desto stärker wird das Verlangen nach Versöhnung des Gegensatzes.

Daß dieser Begriffsbestimmung des Sittlichen eine relative Gültigkeit beizubehalten, soll gewiß nicht geleugnet werden. Sie bildet unleugbar ein wichtiges Moment des Sittlichen; wo man sie aber für die ganze und vollkommene Sittlichkeit ausgiebt, da giebt man für das Ganze ein Bruchstück. Wenn man das Sittliche bald als den fortschreitenden Sieg der Vernunft über die Sinnlichkeit (Fichte), bald als die fortschreitende Harmonie zwischen Vernunft und Natur (Schleiermacher und Rothe) bestimmte: so ergriff man allerdings ein einzelnes Moment der Sache, von welchem zu einem Höheren aufgestiegen werden kann; wir müssen



aber entschiedenen Einspruch dagegen einlegen, daß hierin der wesentliche Grundbegriff des Sittlichen erschöpft sei. Der wahre Gegensatz der Persönlichkeit ist nicht der bloße Gegensatz zwischen der Persönlichkeit und dem Unpersönlichen, oder der Natur, nicht der bloße Gegensatz zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, dem Willen und dem Willenlosen, sondern der Gegensatz zwischen Persönlichkeit und Persönlichkeit, Ich und Du, Wille und Wille. Daß die Persönlichkeit der rechte Gegensatz der Persönlichkeit sei, läßt sich schon daraus ersehen, daß die menschliche Persönlichkeit, sofern sie Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ist, sich niemals als Persönlichkeit zu erfassen vermöchte, wenn es außer ihr selbst nichts Anderes gäbe, als ein bloßes Nicht-Ich, oder eine Natur. Das menschliche Ich wird seiner selbst sich nur bewußt durch sein Verhältniß zu einem anderen Ich; und als ein wollendes faßt und erkennt es sich nur dadurch, daß es einem anderen Willen begegnet, welchem gegenüber es sich entweder zum Widerstreite oder zum Frieden, zur Liebe oder zum Hasse bestimmt. Wenn Fichte gesagt hat: ein Ich werde sich seiner nur durch den Gegensatz zu einem Nicht-Ich bewußt, so muß dagegen erinnert werden, daß ein menschliches Ich, welches, seit seiner frühesten Kindheit ausgestoßen aus der menschlichen Gesellschaft, in kein anderes Verhältniß gesetzt wäre, als nur zum Nicht-Ich, d. i. zur Natur, selbst wenn es in einem gewissen Sinne zum Selbstbewußtsein käme, doch jedenfalls nur ein Selbstbewußtsein und einen Willen haben würde, wie ein Caspar Hauser. Die einzelne menschliche Persönlichkeit kann also gar nicht ohne ein Reich von Persönlichkeiten gedacht werden. Dieses Reich hat aber nicht allein den Zweck, daß die Individuen sich einander behülflich seien, um die Natur und die Sinnlichkeit unter die Herrschaft der Vernunft zu bringen; vielmehr entwickelt es aus seinem inneren Reichthume, aus der Tiefe der Geister und Seelen, eine Mannigfaltigkeit von Verhältnissen, welche, wenn auch bedingt durch das Verhältniß des Menschen zur Natur und Sinnlichkeit, dennoch selbst weit höherer Art sind, als diese. Wird man wohl die Ideen der Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Demuth u. a. fassen und entwickeln können, wenn man sie ausschließlich auf das Verhältniß zwischen Persönlichkeit und

Natur zurückführt? Die evangelische Forderung: „Alles nun, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen“, und die andere: „Du sollst deinen Nächsten lieben, als dich selbst“, überragen beide offenbar weit das Gebot: du sollst die Natur in dir und außer dir zu einem Organe machen für deine Vernunft, obgleich diese letztere Forderung allerdings eine Bedingung ausspricht für die Erfüllung der beiden erstgenannten. Die in jenen zwei Worten enthaltene Hauptforderung ist aber darum die höchste, weil sie das Verhältniß des Willens zu einem anderen persönlichen Willen, wie zugleich zu dem eigenen ewigen Wesen ausspricht, die andere dagegen nur ein Verhältniß zu etwas Unpersönlichem. Das Reich der Persönlichkeiten ist also das Nächste und Erste, worauf die einzelne Persönlichkeit hingewiesen ist, wie schon jedes Kind auf die Mutter und die Familie hingewiesen ist, und nur durch das Ich der Mutter und die übrigen Persönlichkeiten, welche das Kind umgeben und ihm entgegenkommen, nach und nach seiner selbst als auch einen Willen habend sich bewußt wird. Im Reiche der Persönlichkeiten soll das Individuum seine Lebensaufgabe suchen, und auf diesem Gebiete den großen und durchgreifenden Gegensatz finden, dessen Lösung eben die Aufgabe der Freiheit ist.

Welches ist denn der tiefste Gegensatz in dem Reiche der menschlichen Persönlichkeiten, der Gegensatz, in dessen Lösung alle persönlichen Lebensverhältnisse des Menschen zu sittlichen Verhältnissen, und dadurch fähig werden, das Gute in der Welt zu offenbaren? — Die autonomische Ethik, sofern sie nicht einseitig bei dem Verhältnisse von Persönlichkeit und Natur stehen bleibt, kann auf diese Frage nur antworten: der Gegensatz zwischen dem menschlichen Einzelwillen und dem wesentlichen Willen der Menschheit, welcher fordere, daß Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe in allen Verhältnissen des Menschenlebens die herrschenden werden; oder der Gegensatz zwischen dem wirklichen (empirischen), mit Egoismus behafteten Willen und dem der Idee entsprechenden Willen, welcher allein das die Menschen unter einander Verbindende und das Gemeinschaftstiftende sei, und zu welchem jeder Einzelwille mittelst des Gewissens im Verhältniß der Abhängigkeit und Verbindlichkeit

stehe. Indessen, was diesen Gegensatz betrifft, geben wir zu bedenken, daß derselbe kein realer Gegensatz, kein voller und tatsächlicher Gegensatz zwischen Willen und Willen ist: denn jene zwei einander entgegengesetzten Willen sind nur Momente, verschiedene Seiten derselben Sache, nämlich des menschlichen Willens selbst, nicht aber zwei wirklich verschiedene Willen. Und betrachten wir die menschliche Gesellschaft, d. i. das Reich der bewußten Persönlichkeiten, als eine Einheit: so erscheint, dieser Anschauung zufolge, das ganze menschliche Freiheitsleben, so reich und bewegt es ist, und die ganze Menschheitsgeschichte nur als ein „*commercium* mit sich selber“ des Einen menschlichen Willens, als eine bloße Entfaltung der unendlich vielen Verhältnisse zwischen der Idee der Freiheit und ihrer Wirklichkeit, zwischen Wesen und Erscheinung u. s. w. Dies ist aber eine Anschauungsweise, bei welcher wir nimmermehr können stehen bleiben. In der Geschichte ist ein höherer Factor wirksam, welcher sich nicht ignoriren läßt. So gewiß als die menschliche Gesellschaft aus wirklichen Persönlichkeiten, aus Wesen besteht, welche eine wahrhafte Selbstbestimmung, eine wahrhafte, wenn auch nur begrenzte, Selbständigkeit besitzen, auch in relativem Sinne das Leben in sich selber haben, und so gewiß diese menschliche Persönlichkeitswelt nicht ihr eigener Ursprung, sondern nur durch natürliche Zeugung und Entwicklung geworden ist, dadurch aber das unauslöschliche Merkmal der Endlichkeit und Abhängigkeit an sich trägt: eben so gewiß muß auch dieses Leben des Selbstbewußtseins und diese Selbständigkeit des Willens — welche beide nur durch leere Machtsprüche und bloße Phrasen sich aus der Natur ableiten lassen, während ihr Auftreten im Bereiche der Natur ein Wunder für die Natur, ein Transcendentes für den ganzen Naturbegriff bleibt — ihr mitgetheilt und von einem Schöpfer gegeben worden sein, welcher Vor- und Urbild aller Persönlichkeiten ist. Das Reich der menschlichen Persönlichkeiten setzt nothwendig eine ewige Centralpersönlichkeit, d. i. Gott, voraus.

Der Grundbegriff der echten Humanität ist demnach nicht die Vorstellung von dem Menschen als seinem eigenen Gotte und seinem eigenen Gesetzgeber, oder von dem Menschen, welcher, so-

fern er noch einen Gott hat, ihn doch nur jenseits der Sterne weiß, dabei aber jedes lebendigen Verhältnisses zu Gott baar ist. Vielmehr ist dieses der Begriff der alterirten, ihrem Ursprunge und wahren Wesen entfremdeten, d. i. heidnischen Humanität. Der echte Grundbegriff der Humanität dagegen ist die Vorstellung von dem Menschen als einem freien Vernunftwesen und darum zuerst und vor Allem auch einem religiösen Wesen, dessen Freiheitsleben in der Welt wesentlich das Verhältniß der Abhängigkeit von Gott voraussetzt. Der tiefste Gegensatz ist nicht der zwischen menschlicher Persönlichkeit und Natur, nicht der innere Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung der menschlichen Persönlichkeit, sondern der Gegensatz zwischen der menschlichen Persönlichkeit und dem persönlichen Gotte, zwischen Gottes Willen und dem Willen des Menschen, welcher seine von Gott ihm verliehene Selbständigkeit nicht bloß in dem Verhältniß zur Natur und zu seinem Nächsten besitzt, sondern in dem Verhältniß zum Schöpfer selbst, zu Gott, welcher der freien Selbstbestimmung des Menschen die Aufgabe gestellt hat, in persönlicher Gemeinschaft mit ihm, das göttliche Schöpfungswerk selbst vollendend und wirkend fortzusetzen.

Hieraus ergibt sich die Grundidee des Sittlichen. Diese besteht in der freien Einheit des menschlichen und des göttlichen Willens, einer Einheit, welche bedeutet, daß in dienender Liebe der Mensch seine eigene Person zu einem Organe für Gott und dessen Wirken macht und, in freier Hingebung an den Schöpfungszweck und in Gemeinschaft mit Gott, das Reich der Humanität zum Reiche Gottes ausgestaltet, was aber wesentlich wieder dadurch bedingt ist, daß er als Gottes Diener auf Erden sich zum Herren der Natur macht. Die Grundidee des Sittlichen ist die Idee des Religiös-Sittlichen, welches seinem Principe nach die ganze Humanität umfaßt, das Leben des Menschen in Gott mit seinem gesammten Leben in dieser Welt verbindet. Und nur von diesem theonomischen Gesichtspunkte aus können wir die Erscheinungen des Guten und des Bösen im Menschenleben verstehen, deren innerster und tiefster Charakter außer den Horizont einer autonomen Ethik fällt und für diese durchaus unverständlich bleibt.



Man hört oft die Behauptung, daß, während die Menschen in Betreff des Religiösen und der Glaubenslehren, der Dogmen, so uneinig seien, doch über das Menschliche, über Das, was Pflicht und Recht sei, was überhaupt zum Wohlverhalten gehöre, unter den Menschen völlige Einigkeit herrsche. Daher müsse denn das Religiöse als das Unwesentliche betrachtet werden, das Moralische dagegen sei die Sache selbst, an welche man sich zu halten habe, zugleich Dasjenige, worüber ein allgemeines Einverständniß Statt finde. Bei diesem oberflächlichen Gerede übersieht man aber, daß die Sache der Mensch selber ist, und daß über den Menschen und die Bestimmung des Menschen am wenigsten große Uebereinstimmung in der Welt herrschet. Allerdings tragen bei geordneten sittlichen Zuständen auch die sittlichen Thaten eine gewisse äußere Aehnlichkeit an sich; aber die Handlungen — d. h. also das Augenfällige und Sichtbare der Sache — bekommen doch ihren moralischen Werth allein durch die Motive oder die Gesinnungen, d. h. das Unsichtbare, und durch die mit ihnen zusammenhängende Lebensanschauung, aus welcher gehandelt wird, und welche ebenso wenig in die Augen fällt. Eine und dieselbe sittliche Handlung hat daher eine ganz verschiedene Qualität, jenachdem sie nur aus Achtung vor der Würde des Menschen und dem unpersönlichen Vernunftgesetze geschieht, oder aber in dienendem Gehorsam und aus Liebe zu Gott. Zwei Personen können, Jeder das Ideal der Menschheit vor seinen Augen, in ihrem Verufe mit Begeisterung wirken; allein der Charakter dieser Begeisterung wird doch ein sehr verschiedener sein, jenachdem das Ziel, auf das man hinblickt, nur ein menschliches Vernunftreich ist, oder das Reich Gottes.

Wenn wir aber so das Religiös-Sittliche als das Normal-Menschliche bestimmen, so ist nunmehr erforderlich, das Verhältniß zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen näher zu entwickeln.

---

## Sittlichkeit und Religion.

## §. 5.

Wird die Gemeinschaft (Vereinigung) mit Gott als Endzweck des menschlichen Strebens anerkannt: so muß zugleich anerkannt werden, daß diese Gemeinschaft niemals zu Stande kommen würde, wenn der persönliche Gott nicht selber dem Menschen entgegenkäme. Die Initiative zu einem persönlichen Gemeinschaftsverhältnisse muß von Gott ausgehen, welcher dem Menschen in seiner Offenbarung naht, um diesem so die Gemeinschaft mit ihm selbst anzubieten. Da, wo keine Offenbarung, und demzufolge auch kein lebendiger Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch anerkannt wird, kann auch von wirklicher Gemeinschaft mit Gott gar nicht die Rede sein, weil der Mensch alsdann nur in Verhältniß zu dem göttlichen, aber unpersönlichen Gesetze, nicht aber zu dem persönlichen Gotte steht. Und der Gott des Deismus, welcher einsam über den Sternen thront, welcher ein für allemal die Schöpfung sich selbst und ihrem eigenen Entwicklungsgesetze überlassen hat, ist dem homerischen Zeus zu vergleichen, welcher zu den Aethiopen verreist war. Geht dagegen die Initiative zu der persönlichen Lebensgemeinschaft von dem persönlichen Gotte selbst aus: alsdann ist des Menschen erstes Verhältniß zu Gott eben dieses religiöse, in welchem Gott unmittelbar auf die menschliche Seele einwirkt, um diese sich zu einer Wohnung zu bereiten, ein Verhältniß, in welchem der Mensch innerlich von Gott ergriffen ist.

Das religiöse Verhältniß ist also das der Abhängigkeit des Menschen von Gott; das ethische Verhältniß dagegen ist das der Freiheit, welche, obgleich Anfangs noch ganz in das Abhängigkeitsverhältniß verschlungen und eingeschlossen, aus diesem sich zu relativer Selbständigkeit entwickelt. Das erste Moment in dem religiösen Verhältnisse ist die Passivität, in welcher der Mensch seinem Schöpfer gegenüber sich leidend verhält, und der Einwirkung des ihm nahenden, ihn heimsuchenden Gottes sich

nicht entziehen kann, die von Gottes Offenbarung und Nähe ausgehenden Wirkungen zu seiner Berufung, Erleuchtung und Erweckung an sich selbst erfahren muß. Aber dieses passive Verhalten, welches als solches nur ein geistiges Naturverhältniß ist, soll sich näher bestimmen zu einem aufnehmenden und aneignenden. Denn, da es von dem Menschen selbst abhängt, ob er die ihm dargebotene Gemeinschaft mit Gott wahrhaft anzunehmen und sich anzueignen willig sei: so macht sich schon in der Religion, dem Abhängigkeitsverhältniße selbst, der ethische Factor, das Verhältniß der Freiheit, geltend.

Der Glaube, als Ausdruck für die bewußte, persönliche Religiosität, ist nicht bloß die Ueberzeugung davon, „daß Gott sei und ein Vergelter sein werde denen, die ihn suchen“, (Hebr. 11, 6) auch nicht bloß das Vertrauen, die getroste Zuversicht zu Gottes Gnade; sondern wesentlich ist er auch Gehorsam, oder die freie Hingabe des menschlichen Willens an den göttlichen. Im Glauben ist demnach das Ethische und das Religiöse in primitiver Einheit. Vorzugsweise gilt Dieses vom Christenthume, welches recht eigentlich die ethische Religion ist, das heißt diejenige, in welcher das Abhängigkeitsverhältniß zu Gott zugleich das tiefste Freiheits- und Gewissensverhältniß ist, im Gegensatze gegen diejenigen Religionen, die wir mit Schleiermacher als die ästhetischen bezeichnen dürfen, in welchen das Freiheitsverhältniß durch das der Abhängigkeit verdrängt und ausgeschlossen ist, deren Lebensanschauung daher nur eine fatalistische ist, während die ethischen Religionen (das Judenthum und Christenthum) das Leben der Welt im Lichte des Vorsehungsglaubens betrachten. Aus dem Glauben aber, als der primitiven Einheit des Religiösen und des Ethischen, entwickelt sich das Ethische in relativer Selbstständigkeit und Unterschiedenheit vom Religiösen. Im Glauben ist der Mensch mit Gott vereint; in der Sittlichkeit strebt er, es zu werden. Das Reich der Zwecke, in welchem der Mensch sich bewegt, und dessen höchster Ausdruck das Reich Gottes ist, bildet sowohl den Inhalt der Religion als den der Sittlichkeit, stellt sich indeß dem religiösen Bewußtsein unter einem anderen Gesichtspunkte dar, als dem sittlichen. In beiden spiegelt sich das ganze Dasein, jedoch auf verschiedene Weise.

Für den Glauben ist das Reich Gottes schon gekommen, und auch seine Vollendung in der Hoffnung anticipirt; für das sittliche Bewußtsein soll Gottes Reich durch die Arbeit der Freiheit erst kommen. Der Glaube besitzt das Gute als Realität, als göttliche Gabe und als göttliche Verheißung: denn Gott, welcher sich mit dem Menschen vereinigt hat, ist der wirklich und thatsächlich Gute; alle seine Werke und Gaben sind gut, und seine Verheißungen täuschen nicht, wie die der Menschen. Das sittliche Bewußtsein hingegen hat das Gute als Aufgabe und Möglichkeit vor sich. Durch den Glauben befindet der Mensch sich im Centrum des Daseins, und ruhet an der Quelle seines Ursprungs. Aber aus dem Glauben, welcher seinem Wesen nach das Erste ist, das empfangende und hinnehmende Liebesverhalten gegen den Gott, welcher sich des Menschen annimmt und sich ihm mittheilt, entwickelt sich die selbstthätige Liebe zu Gott, welche nicht bloß in der centralen Sphäre, in der Betrachtung und im Gebete verbleibt, sondern sich erweitert, sich ausbreitet als Liebe zu der Creatur Gottes, zu der ganzen Mannigfaltigkeit des Weltlebens, und dahin trachtet, das Unendliche in die Endlichkeit hereinanzuziehen, die letztere mit dem ersteren zu durchdringen, und mitten unter den endlichen Lebensverhältnissen Gottes Willen zu erfüllen, damit das Leben in der Welt sich verkläre zu einem Leben in Gott.

Sittlichkeit und Religion sind demzufolge zwar keineswegs Eines und Dasselbe, wohl aber unauflöslich verbunden; und so lange der Mensch sich in dieser Zeitlichkeit befindet, so lange soll er auch sein Leben unter der einen wie der anderen dieser zwei Gestalten führen, was sich schon äußerlich darin ausprägt, daß unsere Tage hienieden in Feier- und Arbeitstage getheilt sind. Ein Glaube ohne Werke ist ein unfruchtbarer Glaube; und eine Religiosität, von welcher der ethische Factor in jedem Betrachte ausgeschlossen ist, kann nur eine mystische Versenkung in Gott, ein Quietismus sein, in welchem der Mensch sein Abhängigkeitsverhältniß zu Gott dadurch zu behaupten und darzustellen vermeint, daß er sich in vollkommener Stille und Unthätigkeit, in reiner Passivität erhält, um Gott allein in sich wirken zu lassen, eine Religiosität, welche nicht anders consequent durchgeführt werden

kann, als auf einem pantheistischen Standpunkte, auf welchem mit der Persönlichkeit Gottes zugleich die des Menschen negirt wird. Eine Sittlichkeit ohne Religion ist aber eine in sich selbst unwahre Selbstständigkeit, eine Freiheit, welche ihrer tieferen Begründung entbehrt, daher auch auf innerem Widerspruche beruht.

### §. 6.

Während Religion ohne Sittlichkeit in unseren Tagen eben nicht darauf rechnen darf, ihre Fürsprecher zu finden: so darf dagegen eine religions- und glaubenslose Sittlichkeit sich deren desto mehr versprechen, weßhalb die letztere unsere Aufmerksamkeit in besonderem Maße herausfordert. Daß es eine Sittlichkeit ohne Religion gebe, ist schon im Vorhergehenden eingeräumt worden. Dieses in Abrede zu stellen, hieße soviel, als eine große und allgemeine Thatfache leugnen wollen. Es ist ein unabweisbares Factum, daß das Leben eines Menschen sich wirklich durch die bloße Humanitätsidee kann bestimmen lassen, ohne die Gottesidee, allein durch die Idee des Menschenwürdigen (*honestum*), d. h. durch die Vorstellung von dem Menschen als freier Persönlichkeit und als Gebieter der Natur, daß es in der That ein Bewußtsein des an sich selbst Guten und Rechten giebt, sowie ein diesem Bewußtsein gemäßes, achtungswerthes Handeln, auch ohne Rücksicht auf göttlichen Willen. Wir brauchen nur an die Stoiker, an Kant, an so manche Beispiele aus unserer eigenen Erfahrung zu denken. Aber gerade die Möglichkeit dieses Factums wird uns allein durch die religiöse Bestimmung des Menschen erklärlich. Denn, damit das religiöse Abhängigkeitsverhältniß in Wahrheit sein könne, was es sein soll, nämlich ein freies Abhängigkeitsverhältniß, damit die Theonomie in Wahrheit eine freie sei, muß der Mensch eine relative Autonomie, eine mitgetheilte Selbstständigkeit besitzen, muß in gewissem, freilich beschränktem Sinne sein eigener Mittelpunkt und sein eigenes Gesetz sein. Der Mensch muß im Stande sein, sich als seinen eigenen Zweck (Selbstzweck) zu erfassen, muß in relativem Sinn und Verstande das Reich der Humanität als sein eigenes Reich gründen und bauen, somit auch die Sittlichkeit als seine eigene entwickeln



können; und er vermag dies, weil er unzweifelhaft durch die Vernunft — welche insofern, als ihre Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit das eigene Wesen der menschlichen Freiheit ausmacht, auch sein eigenes Gesetz heißen darf — seine Handlungen im Verhältniß zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und zur Natur normiren kann. Gerade, damit es eine religiöse Sittlichkeit geben könne, muß der Mensch fähig sein, eine weltliche Sittlichkeit (das Wort „weltlich“ sensu medio, ohne die Nebenbedeutung des Sündigen verstanden), als das sein Leben im Verhältniß zu sich selbst und der Welt Bestimmende, zu entwickeln und darzustellen, auch ohne daß hiermit zugleich ein persönliches und gewolltes Verhältniß zu Gott gesetzt ist. Allein der tiefere göttliche Zweck und die eigentliche Bestimmung dieser relativen Autonomie und „weltlichen“ Sittlichkeit geht keineswegs darauf hinaus, daß sie bei ihrer Selbstherrlichkeit als dem Letzten stehen bleibe. Vielmehr ist ihre teleologische Bedeutung diese, daß der Mensch sie als Mittel für ein Höheres, nämlich eben für sein religiöses Verhalten, ansehen und gebrauchen lerne, daß er sie zum Organe mache für Gottes Geist und Gottes Reich, das heißt also, daß der Mensch jene weltliche und selbsteigene Sittlichkeit durch die religiöse heilige, seine Autonomie sich in der Theonomie verklären lasse, in seinem religiösen Verhalten das letzte Princip und die tiefsten Motive der Sittlichkeit finde, daß also der Mensch Alles zu Gottes Ehre thue. Dieses wäre aber unmöglich, wenn er nicht auch fähig wäre, Alles zu seiner eigenen Ehre zu thun, wenn er nicht im Besitze einer gewissen geistigen und sittlichen Realität wäre, welche er allerdings, wenn er will, auch „als einen Raub“ (Phil. 2, 6) dahin nehmen und ausschließlich sich selber zueignen kann.

Will man dagegen die „weltliche Sittlichkeit“ nicht als bloßes Mittel, nicht als zweckdienliches Moment auffassen für ein Höheres, für den allein in sich selbst absoluten Endzweck: so bleibt sie völlig unverständlich und unerklärlich. Wahrlich, wenn das Licht der Religion ausgelöscht wird, so begreift man nicht, warum und wozu dann überhaupt noch ein sittliches Leben unter allen diesen endlichen und zeitlichen Verhältnissen soll geführt werden. Nur die religiöse Sittlichkeit ist es, welche jene weltliche uns er-

klärt und ihr eine wirkliche Bedeutung und Nothwendigkeit verleiht. Vom religiösen Standpunkte aus verstehen wir, daß bei normaler Entwicklung Theonomie und Autonomie, religiöse und weltliche Sittlichkeit eine harmonische Einheit bilden würden, sofern die letztere sich selbst als Moment und Mittel für die Entwicklung und Verwirklichung der religiösen Sittlichkeit erkannte, welche, von Gott ausgehend, durch die Welt zu Gott und seinem Reiche hinführt. In unserer gegenwärtigen abnormen, der Sünde unterworfenen Entwicklung fallen freilich beide auseinander; und die weltliche Sittlichkeit macht sich in falscher Selbständigkeit geltend, als des Menschen eigene, selbstherrliche Sittlichkeit (im Gegensatz gegen die von Gott gewirkte), welche in und für sich selber Zweck sein will, nicht aber Mittel. Diese Abnormität läßt sich in der Menschheitsgeschichte von ihrem ersten Anfange an, nämlich dem Sündenfalle, der eigentlichen Voraussetzung alles Heidenthums, nachweisen. Gleichwie in alter Zeit das Heidenthum eine Religion besaß, welche füglich die eigene, nur auf eigenen Wegen gefundene, Religion des Menschen heißen durfte, (im Gegensatz gegen die Offenbarung Gottes), eine jener mythischen Götterwelt hingeebene Religion, also von einer bloßen Vorstellungswelt abhängig, dem Inbegriffe aller der Träume des aus dem ursprünglichen und wesentlichen Verhältnisse zu Gott herausgetretenen Menschengeistes in Betreff der göttlichen Dinge: ebenso hat dasselbe Heidenthum, nach seinem Erwachen aus jenen mythischen Träumen, nachdem es den Glauben an jene erdichteten Götter von sich geworfen und sich aus dem Abhängigkeitsverhältnisse zu ihnen emancipirt hatte, in seinem Selbstbewußtsein und der Autonomie der Freiheit sich erfaßt und seine eigene Sittlichkeit entwickelt, so daß es fortan das menschliche Selbstbewußtsein als das Allnormirende, den Menschen als „das Maas der Dinge“ betrachtete. Dieser Proceß des Menschengeistes wiederholt sich jetzt in der christlichen Welt durch die Emancipation von der christlichen Offenbarung, sofern nämlich die Menschen zu der neuen Einsicht glauben „fortgeschritten“ zu sein, daß auch das Christenthum ein Mythos sei, das bisherige Abhängigkeitsverhältniß zum Christenthume ein eingebildetes, illusorisches, nur

etwa geeignet für die Zeiten der Unmündigkeit unseres Geschlechtes.

Ueberall bestätigt aber die Geschichte diese Thatsache, daß eine abstract autonome Sittlichkeit nur in solchen Zeiten aufkommt, in denen zuvor ein religiöser Verfall eingetreten ist. Während des religiösen Verfalls in Griechenland und Rom traten die Moralphilosophen auf, und trugen ihre neuen Lehren, so zu sagen, auf den Ruinen der alten Tempel und Altäre vor. Und in Zeiten, in denen Kirche und Christenthum im Zustande der Auflösung erschienen, hat man immer aufs Neue jene bekannte Stimme gehört: die Moral sei es, welche jetzt helfen müsse, und jetzt erst sei die Zeit wahrer und uneigenmütziger Tugend und Freiheit angebrochen. In den Tagen, in denen wir leben, welche zu gleicher Zeit einen weit verbreiteten religiösen Verfall und die Regungen einer religiösen Wiedergeburt vor Augen stellen, werden von der einen Seite laute Stimmen vernommen mit der zuversichtlichen Verkündigung: nur in dem rein Ethischen, nur in dem Humanen ist das Heil! während es auf der andren Seite auch an jenen stilleren nicht fehlt, welche bezeugen: die echte Humanitätsidee fordere vielmehr, daß der Mensch die Sittlichkeit nicht als seine eigene, sondern als eine durch Gott und die Gemeinschaft mit Gott zu begründende erkenne, daß er nicht seine eigene Gerechtigkeit erstrebe, welcher doch die rechte Kraft und Stärke abgehe, sondern eine bessere Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit Gottes und seines Reiches. Diese immerhin weniger lauten Stimmen bringen zugleich in Erinnerung, daß das Christenthum gerade durch das ihm eigenthümliche ethische Princip, durch sein Persönlichkeitsprincip, himmelweit von jedem Mythos verschieden sei, welchem stets die Idee des Heiligen fehle, daß, während der Mythos, schon seinem Begriffe und Wesen nach, der vorgeschichtlichen Zeit angehöre, das Christenthum mitten in der Zeit der Geschichte, ja in der Zeit einer vorherrschend skeptischen und ungläubigen Verstandesbildung in der Welt erscheine, um dieser eine übernatürliche Offenbarung zum Heile der Menschen zu verkündigen, daß es daher entweder als Wahrheit anzuerkennen sei, wie es ja auch verspreche, „durch Offenbarung der Wahrheit dem Ge-

wissen der Menschen sich selbst anzuempfehlen, (2. Kor. 4, 2), oder aber als ein durch Reflexion berechneter, dazu sehr plumper Betrug. Zugleich machen dieselben Zeugen darauf aufmerksam: daß achtzehn Jahrhunderte hindurch das Christenthum die Kraft lebendiger Selbstverjüngung geoffenbart habe, ein Charakterzug, der jeder Mythologie völlig abgehe, welche, einmal abgestorben, niemals wieder erneut werden könne, sondern im Schattenreiche bleibe, daß dagegen das Christenthum eine Phönixnatur besitze und nach jedem geschichtlichen Tode alsbald wieder aus dem Grabe erstehet, und daß gerade mit der jüngsten Auferstehung, welche das Christenthum in unsern Tagen gefeiert hat — obgleich Viele auch heute noch an diese Auferstehung nicht glauben wollen —, zugleich die echte Humanitätsidee aus dem Grabe erstanden sei, als die lebendige und unauflöslche Vermählung der Sittlichkeit und der Religion.

Da in dieser Richtung auch die gegenwärtige Schrift an ihrem Theile mitzuwirken wünscht, so sei zu dem Gesagten hier noch hinzugefügt: daß die religions- und glaubenslose Sittlichkeit, soweit sie anders wirkliche Sittlichkeit ist, und sich thatsächlich durch die Idee der Persönlichkeit und den Gedanken des Menschenwürdigen bestimmen läßt, auch in unserer Zeit allerdings ihre große Bedeutung hat, nämlich im Gegensatze gegen die heutige Zeugnung des Geistes, also gegen materialistische und eudämonistische Richtungen, als ein Zeugniß von dem Durchbruche der Freiheit in der Welt der Sinnlichkeit, von dem Siege des Geistes über die niedere Natur; aber zugleich auch, daß die Vorstellung von dem Menschenwürdigen, wie jene Art von Sittlichkeit sie zur Schau trägt, eine allzuenge und beschränkte ist. Die wahre Würde des Menschen ist nicht seine eigene Würde, sondern sie ist ihm von Gott und seiner Gnade verliehen. Legt der Mensch es allein darauf an, die Uebereinstimmung mit sich selbst und seine eigene Würde zu behaupten: so ist er außer Stande, seinem Leben die rechte Einheit zu geben. Ungeachtet alles Fortstrebens bleibt er in einem Widerspruche gefangen, zu dessen Lösung er selbst die Mittel nicht besitzt.

## §. 7.

Der Widerspruch, welcher in der religionslosen Sittlichkeit liegt, wird einleuchtend werden, wenn wir jene alte, den Stoikern eigenthümliche, Gegenüberstellung der Dinge, die in unsrer Macht stehen, und der Dinge, die nicht in unsrer Macht stehen ( $\tau\alpha \epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu \kappa\alpha\iota \tau\alpha \delta\upsilon\kappa' \epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ ), zu unserm Ausgangspunkte nehmen. Der sogenannte rein moralische Standpunkt läßt in seiner Schärfe sich dahin präcisiren: daß ich nur Dasjenige mir angelegen sein lasse und nur auf Dasjenige Werth lege, was in meiner Macht steht, was also von meinem freien Willen abhängt. Ich habe nur meine Pflicht zu thun, alles Andere aber als ein Indifferentes anzusehen. In dieser Art ausschließlicher Hingebung an die Pflicht tritt indessen ein Widerspruch hervor, sofern alsdann alle die Dinge, die nicht in unsrer Macht stehen, unüberwindliche Schranken für unsre Freiheit bilden, es sei denn, daß das Weltgesetz im tiefsten Grunde Eines ist mit dem Gesetze des sittlichen Willens, es sei denn, daß die Macht, welcher die menschlichen Geschicke unterworfen sind, selbst die ethische, die gute Macht ist. Wir behaupten, daß diese transcendente Vorstellung, dieser Glaube, wenn auch nur dunkel und unbewußt, jedem ernststen sittlichen Streben zu Grunde liege, und daß hiemit schon der Keim der religiösen Sittlichkeit gegeben sei, mag auch in den meisten Fällen dieser Keim nur eine unzulängliche Entwicklung finden. Wenn es Atheisten gegeben hat und giebt, welche sagen: „Ich glaube nicht an Gott, ich glaube aber an meine Pflicht“, und wenn sie dabei durch Thaten der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung zeigen, daß es mit jenem Glauben ihnen ein Ernst sei: so betrachten wir unsererseits Solche nicht als Atheisten, sondern als religiös Glaubende, sofern in diesem ihrem Pflichtbewußtsein offenbar ein „Altar für den unbekannten Gott“ steht (Apgesch. 17, 23). Denn an die Pflicht wahrhaft glauben und für sie bereitwillig Ehre, Eigenthum, ja Blut und Leben opfern, das heißt ja doch, an das Ethische als die höchste Macht des Daseins glauben; Dieses aber ist wieder wesentlich Eins mit dem Glauben an den endlichen Sieg des Guten und der gerechten Sache über alles Widerstrebende. An



diesen Sieg nicht glauben, das ist Unglaube und Mißtrauen gegen die Macht, welche meinen Willen verpflichtet; und ich wüßte auch nicht, warum ich mich im Dienste einer Macht aufopfern sollte, welche zu ohnmächtig oder ihrer selbst nicht gewiß genug ist, um ihre Zwecke durchsetzen zu können oder zu wollen. Der unbedingte Glaube an die Pflicht schließt daher den verborgenen Glauben an eine sittliche Weltordnung und eine sittliche Weltregierung in sich, den schlummernden Glauben an eine göttliche Vorsehung, welche gewiß die gute Sache zum völligen Siege hinausführt, und welche dafür einsteht, daß die Arbeit in dem Dienste der Pflicht „nicht vergeblich“ sei (1. Kor. 15, 58). Keine sittliche Thätigkeit, welche ihrer selbst und ihrer Aufgabe sich bewußt ist, kann dieses Glaubens an eine sittliche Weltregierung entbehren. Daher haben wir ja auch gesehen, wie Kant und Fichte, welche angefangen hatten mit einer Moral, die absolut selbständig sein und in jeder Hinsicht nur auf ihren eigenen Füßen stehen sollte, dennoch mit religiösen Postulaten endeten, weil einmal der Widerspruch zwischen dem sittlichen Streben und dem Weltlaufe nur dann gehoben wird, wenn die höchste Macht alles Seienden, von welcher sowohl der Mensch als die Natur abhängig sind, die ethische Macht selbst ist. Die Stellung unbedingter Freiheit und Selbständigkeit, mit welcher man anfängt, geht also zuletzt dennoch in ein religiöses Abhängigkeitsgefühl auf, mag auch immerhin eine solche Religiosität noch nicht die christliche sein.

Jedoch tritt der Widerspruch, mit welchem die glaubenslose Sittlichkeit behaftet ist, uns noch stärker vor Augen, wenn wir nicht bloß die menschliche Thätigkeit in Betracht ziehen, sondern auch das menschliche Leiden. Denn wie sollen wir uns in den Zeiten verhalten, wo durch Krankheit und andere schwere Geschehnisse die sittliche Thätigkeit selbst uns unmöglich gemacht oder doch suspendirt wird? Alsdann weiß jene Ethik durchaus keinen Ausweg außer dem der absoluten Resignation. In dieser Resignation wird also die Freiheit in ihr Gegentheil, in den Zustand vollkommener Abhängigkeit zurückversetzt: denn indem ich resignire, so beuge ich mich vor der Nothwendigkeit. Wenn aber nun diese Nothwendigkeit Nichts ist als das blinde Fatum, die bewußtlose

Naturmacht: befinden wir uns alsdann nicht wieder mitten im Widerspruche? Denn das ist gewiß der schreiendste Widerspruch gegen die moralische Würde des Menschen, daß die Freiheit sich unter die Naturnothwendigkeit beugen soll, ein Widerspruch, welcher keineswegs dadurch ausgeglichen wird, daß die Freiheit, indem sie resignirt, zugleich trotzt, und trotzend sich auf ihre innere Unabhängigkeit zurückzieht. Denn die fatalistische Naturmacht spottet dann wieder dieser Freiheit, indem sie die Werke derselben vernichtet und auch ihr künftiges Wirken unmöglich macht, indem sie die Ueberzeugung ihr aufdrängt: alle ihre Arbeit für das Gute sei und werde doch Nichts weiter, als das unaufhörliche Wälzen eines Sisyphus-Steines. Eine Lösung des Widerspruches aber giebt es nicht, als nur durch die Religion, wenn Gott der Herr jene Macht ist, von welcher zuletzt alle Leiden ausgehen; wenn die Leiden selbst nichts Anderes sind als Durch- und Uebergänge zum endlichen Siege des Reiches Gottes, und für den Einzelnen Erziehungs mittel zum Reiche Gottes, was das Christenthum in dem Worte ausdrückt: „daß alle Dinge denen, die Gott lieben, zum Besten dienen“ (Röm. 8, 28); wenn also der Leidende aus der gezwungenen Abhängigkeit von Natur und Schicksal sich selbst in die freiwillige Abhängigkeit von dem persönlichen Gotte begiebt, dessen Macht die Macht der ewigen Weisheit und Liebe ist.

Und noch deutlicher leuchtet uns der Selbstwiderspruch einer religionslosen Sittlichkeit ein, wenn wir jenen Gegensatz zwischen den in unsrer Macht stehenden und den nicht in unsrer Macht stehenden Dingen von einer anderen Seite betrachten. Wir sind zunächst von der Voraussetzung ausgegangen, daß nur die äußeren Dinge, Glück und Unglück, leibliche und geistige Begabung (dem eigentlichen Ich beide ein Aeußeres), nicht in unsere Macht gestellt seien, daß dagegen der Wille gänzlich in unserer Macht stehe, und daß wir auf diesem Gebiete Selbstherrscher seien. Wenn es sich nun aber zeigt, daß wir auch unsern Willen nicht so völlig in unsrer Macht haben, daß unser Wille unvermögend ist, das Gute, zu welchem wir uns verpflichtet fühlen, in That und Wahrheit zu vollbringen, wenn wir mit einem der edelsten Kämpfer klagen müssen: „das Gute, das ich will, das thue ich nicht;

das Böse aber, das ich nicht will, das thue ich" (Röm. 7, 19), wenn dazu das Bewußtsein unsrer Sünde und Schuld uns noch untüchtiger macht und noch mehr entmuthigt, den guten Kampf zu kämpfen, wenn die Reue uns zwar mit läuternden Schmerzen durchdringt, das einmal Geschehene aber nicht ungeschehen machen und die neuen Kräfte, deren wir bedürfen, uns nicht mittheilen kann: was soll dann helfen? — Freilich scheint es eine unerschütterliche Schlußfolge zu sein, welche namentlich Kant geltend macht: „Du sollst deine Pflicht erfüllen, also kannst du es auch; denn es wäre ja ein Widerspruch in sich selbst, wenn das Gesetz das Unmögliche fordern sollte.“ Merkwürdig ist es aber, daß, während Kant in der theoretischen Sphäre so viele Antinomien (Widersprüche) nachgewiesen hat, in welche die menschliche Vernunft sich nothwendig verwickelt findet, er sich nicht auch in jene praktische Antinomie, in welcher wir alle gefangen sind, wenigstens nicht bis zu ihren letzten Consequenzen hat vertiefen wollen; „du sollst zufolge einer unbedingten Nothwendigkeit; aber du kannst nicht, was du sollst, und siehst dich gebunden durch eine andere Nothwendigkeit“ — allerdings ein Paradoxon für die natürliche Vernunft, welches aber durch das Christenthum seine Erklärung und Lösung findet. Das Christenthum lehrt uns nämlich, daß, nachdem die Sünde in die Welt gekommen und ein trauriges Erbe der menschlichen Natur geworden ist, wir darum das wahrhaft Gute nicht thun können, weil wir selbst nicht gut sind, weil unser Wille mit einer nunmehr natürlichen Verderbniß behaftet ist, und daß daher eine Hülfe von Oben uns Noth thut, um zu können, was wir sollen, oder, um einen wahrhaft guten und gesunden Willen zu bekommen. Das Christenthum lehrt, daß wir einer neuen Geburt bedürfen, nicht allein, um Vergebung der Sünden aus Gnaden zu erhalten, und als gerecht von Gott anerkannt zu werden, sondern auch, wie ein Apostel sagt (2. Petri 1, 4), um „der göttlichen Natur theilhaftig“ zu werden, welche die allein gute ist, denn „Niemand ist gut, denn der einige Gott" (Marc. 10, 18), und daß wir dadurch erst die Möglichkeit gewinnen, ein wahrhaft sittliches Leben, oder, wie das Christenthum es bezeichnet, das Leben in der Heiligung auch

nur anzufangen; wie es denn zugleich christliche Lehre ist, daß der menschliche Wille, obgleich durch die Sünde gebunden, dennoch wenigstens diese Möglichkeit (Fähigkeit) noch besitzt, die ihm dargebotene Gotteshülfe anzunehmen oder auch zurückzuweisen. Endlich geht das Zeugniß des Christenthums darauf hinaus: daß die ganze Freiheitsentwicklung des Menschen, um normal zu werden, ihre Voraussetzung (ihren Ausgangspunkt) in der Gnade und in einem unsichtbaren Reiche von Gnadenwirkungen haben müsse, und daß daher in jeder Beziehung der Stand der Freiheit durch den Stand und das festgehaltene Verhältniß der Abhängigkeit von dem Gotte der Gnade und Erlösung bedingt sei. Aber, gleichwie die oben erwähnte Antinomie: „Du sollst, aber du kannst nicht“, eine praktische Antinomie ist, deren man nur mitten in den Kämpfen des inneren Lebens inne wird, ebenso ist auch ihre Lösung, welche das Christenthum gewährt, keine bloß theoretische, sondern eine praktische; und von ihrer Gültigkeit und Bedeutung wird Niemand überzeugt werden können, es sei denn, daß er, in freier Hingebung an das Evangelium, selbst die Probe und die Erfahrung mache.

---

## Die christliche Sittlichkeit. Katholicismus und Protestantismus.

### §. 8.

Das Eigenthümliche der christlichen Sittlichkeit beruht auf ihren im Glauben und der Religion wurzelnden Voraussetzungen. Diese können alle in die eine: Gottes Menschwerdung in Christo, zusammengefaßt werden. Durch Christus, als den eingebornen Sohn Gottes und den Menschensohn, ist die wahre Gottesidee und die wahre Humanitätsidee, ist der Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, ist die Welterlösung und Weltvollendung zu ihrer Offenbarung gekommen. Er ist der religiöse Mittler, oder der Mittler zur Vereinigung des Menschen mit Gott, der Gottes-

offenbarer, der Versöhner und Heiland, durch welchen wir die Gerechtigkeit (Rechtfertigung) vor Gott, die Vergebung der Sünden und das Recht der Kindschaft empfangen, ist das Haupt seiner Gemeinde, indem er als der Auferstandene, in Kraft des heiligen Geistes und vermittelt seines Wortes und seiner Sacramente, unsichtbar stets bei den Seinen ist. Aber als der religiöse Mittler ist er zugleich der ethische Mittler, oder der Mittler für das sittliche Streben des Menschen nach Vereinigung mit Gott. „Siehe, ich mache Alles neu!“ (Offenb. 21, 5). Dieses Wort erfüllt Christus auch auf dem Gebiete der Sittlichkeit. Das höchste Gut offenbart er in einer Herrlichkeit, welche weder Plato kennt noch Aristoteles, und durchbricht zugleich die politischen, die nationalen Schranken der alten Welt durch das in's Leben eingeführte Ideal des Reiches Gottes. Und die Tugend enthüllt er in einer Gestalt, welche im Alterthume nur Gegenstand des Ahnens und Verlangens gewesen ist, welche die alte Welt aber nicht zu verwirklichen vermocht hat. Denn er hat uns nicht allein eine Lehre gegeben, hat nicht allein moralische Forderungen ausgesprochen, sondern hat uns ein Vorbild gelassen, daß wir nachfolgen sollen seinen Fußtapfen (1. Petri 2, 21). Was den Griechen vorschwebte in ihrer Vorstellung von „dem Weisen“, jener bloß erdachten Persönlichkeit, als der Persönlichkeit, in welcher das Ideal der Freiheit realisirt sei, welche, wenn auch inmitten der Menschen tief erniedrigt, dennoch ein König sei, auch in Ketten frei, auch in Armuth reich u. s. w., was dem Volke Israhel vorschwebte unter der Gestalt des „Knechtes des Herrn, des Gerechten“, welcher durch Leiden und schwere Kämpfe das Werk des Herrn, Gottes Sache auf Erden, hinausführe (Jes. 42. 52): das Alles ist in Christo erfüllt, geoffenbart und zu seiner vollen Herrlichkeit verklärt worden, nicht als bloßer Gedanke, sondern als geschichtliche Wirklichkeit. Ueber Gesetz und Pflichtgebot hat er uns Aufschlüsse und Belehrungen gegeben, welche den Juden sowohl als den Griechen etwas durchaus Neues lehrten. Aber als Offenbarer des Gesetzes, als Vorbild sittlicher Vollkommenheit, hört er nicht auf, zugleich der lebendige Heiland und Erlöser zu sein, welcher seinen Gläubigen die Kraft mittheilt, ihm nachfolgen zu können.



Bei seinem Auftreten auf Erden findet Christus eine in der Auflösung begriffene sittliche Welt vor. Worin aber besteht das Eigenthümliche in dem Verhalten Christi gegen diese Welt? Darin, daß er nicht allein von Dem, was wir das Unsittliche zu nennen pflegen, sondern ebenso sehr von einer Sittlichkeit, welche eben nur unsre eigne ist, als auch noch unter die Sünde beschloffen, uns Menschen erlösen will, also von einer Sittlichkeit, welche ihr Princip, ihr Ziel, ihre Mittel, nur in dem Menschen selbst findet, uns zu derjenigen Sittlichkeit erlösen will, welche in Gott ihr Princip und ihr Ziel hat, und zu ihrer Verwirklichung einzig aus ihm die Kraft schöpft. Und nicht die glaubenslose Sittlichkeit allein ist eigene Gerechtigkeit. Vielmehr, alle Sittlichkeit, welche sich außerhalb des Gebietes der Erlösung bewegt, gesetzt auch, daß sie eine fromme, mit Religiosität verbundene wäre, ist dennoch mehr oder weniger eine eigene Gerechtigkeit, bei welcher der Mensch vermeint, er könne durch eigene Mittel und persönliche Kraft das göttlich Normale zu Stande bringen (vgl. Röm. 10, 3: „Sie kennen Gottes Gerechtigkeit nicht, und suchen die eigene Gerechtigkeit aufzurichten“.) Und diese Erscheinung begegnet uns nicht bloß bei den Pharisäern, deren Sittlichkeit sich durchweg als eine religiöse, wenn auch nicht der rechten Art, darstellt, sondern gleichfalls bei anderen theistischen Richtungen, bei denen zwar Glaube an den Gott der Schöpfung und Vorsehung sich findet, aber die Sünde und die Erlösung nicht erkannt wird, und der Mensch sich darauf verläßt, mit eigenen Kräften das Gute vollbringen zu können, oder, sofern er inne wird hierzu dennoch nicht zu taugen, sich auf die Schranken der Endlichkeit, auf die Schwäche der sinnlichen Natur beruft, welche ja auf die göttliche Nachsicht schlechterdings Anspruch habe, also die Schuld auf diese Bedingungen seiner Existenz wälzt, ohne seine Sünde und Schuld in solcher Bedeutung, in solchem Lichte zu erkennen, daß er eine übernatürliche Hülfe und Heilung nöthig finden sollte. Alle diese Geistesrichtungen, welche sich zutrauen, mit den eigenen Naturmitteln das Sittliche in genügendem Maße hervorbringen zu können, und welche wir mit der Kirche die pelagianischen nennen pflegen, sich zugleich von Christus eine Vorstellung zu

bilden, welche von der Kirche als die ebionitische verworfen wird; d. h. sie erblicken in Christus einen Menschen wie unser Einen, wenn auch einen hochbegabten Menschen, welcher zu seiner Zeit mit einer weisheitsvollen Lehre auch ein bewundernswürdiges Beispiel verbunden habe. Aber sie schauen nicht in Christus den göttlichen Mittler, welcher ein Neues, dessen Alle bedürfen, das aber Niemand sich selber verschaffen kann, dem ganzen Menschengeschlechte mittheilen will; und obgleich sie sein herrliches Vorbild preisen, erkennen sie Christus doch keineswegs in solcher Bedeutung des Wortes als Vorbild an, daß sie ihn zugleich als das Urbild, das absolute Ideal gelten lassen.

Indem wir also die christliche Sittlichkeit als eine solche bestimmen, welche sich aus dem Abhängigkeitsverhältnisse zu Christus entwickele, so entsteht die Frage: wie verhält sie sich aber zu den Zwecken des Weltlebens, oder zu den weltlichen Lebenskreisen, welche außerhalb der speciell frommen und kirchlichen Zwecke liegen? Erkennt das Christenthum die Gültigkeit einer „weltlichen Sittlichkeit“ an (das Wort „weltlich“ wiederum sensu medio verstanden)? oder fordert es, daß alle Sittlichkeit unmittelbar religiös sei? — Die erstere dieser Fragen ist unbedingt zu bejahen, die letztere aber ebenso bestimmt zu verneinen. Es giebt eine Anschauung, welche wir als die manichäische oder doch mit dem Manichäismus verwandte bezeichnen können, nach welcher die Stellung des Christenthums zur Welt eine rein negative, eine weltflüchtige sein soll, sofern Christenthum und Welt absolut ungleichartig seien, und keinerlei Gemeinschaft zwischen ihnen Statt finden könne. Eine Anschauung, welche zu einer von der Kirche ausdrücklich verworfenen Auffassung der Person Christi, der doketischen, zurückführt, d. h. derjenigen Anschauungsweise, die Christi wahre Menschennatur leugnet. Denn, wo diese geleugnet wird, da leugnet man zugleich, daß Christus in eine lebendige, organische Verbindung mit der Menschennatur außer ihm treten, daß Christus und Christi Reich sich dem Organismus der Menschheit wahrhaft einverleiben können. Daß Christus auch heute noch mit der menschlichen Natur außer ihm, mit dem ganzen natürlich menschlichen Leben in wirkliche, organische Verbindung

treten kann, ist gerade das Kriterium der Wahrheit, daß er selber in der wirklichen Menschenatur, nicht aber in einer nur scheinbaren Menschheit, einem Scheinleibe u. s. w. erschienen ist. Im Gegensatz gegen jene Caricatur des Christenthums, welche zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre des Menschenlebens, zwischen dem Leben in Gott und dem Leben in der Welt, eine tiefe, unübersteigliche Kluft befestigt, fordert vielmehr das wahre, geschichtliche Christenthum, daß Alles unter Christus, dem Haupte, zusammenverfaßt werde (Ephes. 1, 10) — etwas Undenkbares und Unmögliches, wenn wirklich Christenthum und Welt absolut ungleichartig wären. Das thatsächliche Christenthum ist weit davon entfernt, das sittliche Leben in der weltlichen Sphäre (Familie und Staat, Cultur und Civilisation) verleugnen, oder gar ertödteten zu wollen, sondern will dieses vielmehr heiligen, es zum Organe, Werkzeuge, Mittel bilden für die Gestaltung und den Ausbau des Reiches Gottes auf Erden. Zu einem wirklichen Organe aber wird es nicht, wenn es zu einem unfreien, unselbständigen Werkzeuge herabgesetzt wird. Das Christenthum fordert freie Werkzeuge und willige Diener, welche eine gewisse Selbständigkeit in sich selbst und einen eigenen ihnen gehörigen Bereich für ihre Freiheit haben: denn nur dadurch gewinnt ihre Hingebung und ihr Gehorsam einen wahrhaften Werth. Daher finden wir denn auch, daß, je mehr das Christenthum zu irgend einer Zeit im Völkerleben Wurzel schlug, es um so mehr auch in dieser Richtung gewirkt hat, daß es den Menschen nicht allein von der Sündensnechtschaft erlöste, sondern ihn auch emancipirte, ihn von allen unwürdigen und unberechtigten äußeren Schranken freimachte, ihm zur persönlichen Freiheit verhalf, zur vollen Anwendung und Ausbeutung aller ihm ursprünglich anerschaffenen Anlagen, aller seiner Gaben, auch innerhalb der weltlichen Lebenskreise, auf daß er desto völliger Gottes Diener auf dieser Erde würde. Denn hierin eben besteht die Hoheit und der königliche Geist des Christenthums, daß es über Freie herrschen will, über solche Diener, welche in andrer Beziehung wieder selbst Herren sind; denn dadurch allein kann es seinen religiösen Reichthum entfalten, daß ein wirklich freies Welt- und Volksleben vorhanden ist, mit einer

Mannigfaltigkeit von Lebensaufgaben, welche an und für sich freilich noch nicht religiös sind, in welchen aber die Religion das befeelende und begeistende Princip, der letzte und innerste Factor und Bewegter werden, in welchen sie ihre göttliche Kraft durch eine Unendlichkeit nicht nur directer, sondern auch indirecter Wirkungen beweisen soll und kann. Daher soll der Strom des christlichen Lebens nicht in die unmittelbar religiöse Sphäre eingedämmt werden, sondern sich auch in das Weltleben hinein ergießen. Und die Erfahrung lehrt genugsam, daß echte Jünger Christi sich finden in allen Ständen und Aemtern, in jeder Art menschlicher Thätigkeit, daß der Geist Christi wahrlich nicht bloß in den Räumen und Hallen der Kirche waltet, sondern daß er auch auf dem Markte, in der Werkstätte des Künstlers, im stillen Kämmerlein des Dichters und Denkers wirksam sein, daß er den Schiffer und Matrosen über's Meer, den Krieger in's Gewühl der Schlachten begleiten kann. Die Frömmigkeit und Christlichkeit haftet alsdann nicht an dem Objecte, dem Gegenstande der Thätigkeit, sondern an dem Subjecte, der Persönlichkeit, dem Glauben, als der großen, wenn auch oft verschwiegenen Voraussetzung, in welcher gehandelt und geduldet wird.

Das Verhältniß des Christenthums zur Welt hat unser Herr Christus selbst in zwei Gleichnissen bezeichnet. Das Himmelreich, sagt er, ist zuerst einer Perle gleich, für welche ein Kaufmann alle seine Güter dahingab; wiederum vergleicht er das Himmelreich mit einem Sauerteige, welchen ein Weib nahm und that ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß Alles durchsäuert war (Matth. 13, 33. 45). Das erstere dieser Gleichnisse zeigt uns Gottes Reich in der rein und ursprünglich religiösen Sphäre, als das Eine Nothwendige, für welches alles Andere dargebracht und geopfert werden muß. Das andere dagegen spiegelt Gottes Reich in der irdischen und weltlichen Sphäre ab, als das Alles durchdringende Princip. Das Christenthum findet ein sittlich bestimmtes Weltleben, findet Familie, Staat, Kunst, Wissenschaft, Sitte vor. In diese mannigfachen Lebenskreise senkt es sich selbst als Sauerteig. Gleichwie dieser in der Masse sich auflöst, so will das Göttliche und Christliche sich in dem Weltleben auflösen oder aufgehen,

sich nicht unmittelbar schauen lassen, sondern vornehmlich in seinen Wirkungen erkannt werden. Wo nun eines dieser beiden Gleichnisse mit Beseitigung und Ausschließung des anderen festgehalten wird, da geräth man in eine einseitige Auffassung des Christenthums. Wird das Christenthum lediglich als die Perle in's Auge gefaßt, so bleibt es das bloß weltentsagende, das weltcheue, wie wir es an Einsiedlern, Klosterbrüdern, Pietisten erblicken, welche nur das unmittelbar und eigentlich Religiöse gelten lassen. Betrachtet man das Christenthum dagegen ausschließlich als den Sauerteig, so wird dadurch der Religion ihre Selbständigkeit abgesprochen; und es bildet sich eine Anschauung, nach welcher die Kirche im Verlaufe der Zeit überflüssig werden und in dem Staate, in der weltlichen Sittlichkeit und Cultur aufgehen soll. Unter den neueren Darstellungen der Ethik wird die von Rothe, ungeachtet ihrer großen Vorzüge, doch kaum von dem Vorwurfe freizusprechen sein, daß ihr eine einseitige Auffassung des Reiches Gottes, als bloßen Sauerteiges für das Menscheitsleben, zu Grunde liege, eine Auffassung, bei welcher die Centralität des Christenthums nicht zu ihrem vollen Rechte kommt.

### §. 9.

Indem das Christenthum in den zwei großen confessionellen Gegensätzen, dem Katholicismus und dem Protestantismus, auftritt: so stellt sich uns, als thatsächlich und geschichtlich gegeben, der Unterschied einer zwiefachen Sittlichkeit dar, nämlich der katholischen und der protestantischen. Die Verschiedenheit der religiösen Voraussetzungen spiegelt sich durchweg in dem sittlichen Freiheitsleben der beiden Confessionskirchen ab. Im Katholicismus ist das ursprüngliche Abhängigkeitsverhältniß zu Christus zurückgedrängt und in Schatten gestellt durch das dominirende Abhängigkeitsverhältniß zu der hierarchischen Kirche, einerseits der Hierarchie auf Erden (der Priesterschaft), anderseits der Hierarchie im Himmel (der Jungfrau Maria und den Heiligen), einer ganzen Welt selbstgewählter Mittler zwischen Gott und den Menschen. Darin gerade bestand die Aufgabe der Reformation: die Christen von einer falschen und illusorischen Abhängigkeit, von jenen falschen



Auctoritäten zu der wahren Abhängigkeit zurückzuführen, und also die wahre evangelische Freiheit aufzurichten. Der Charakter der Reformation, ihr zu gleicher Zeit ethischer und religiöser Charakter, zeigt sich auf besonders prägnante Weise schon in ihrem Ausgangspunkte, indem sie als die Reaction des gekränkten, des mißhandelten Gewissens gegen den volksverführerischen Ablasshandel in's Leben tritt, als feierlicher Protest dagegen, daß das Heilige zur Krämerwaare entwürdigt werde, das Geld, vollends in Kraft kirchlicher Auctorität, an die Stelle persönlicher Buße trete, dagegen, daß Dasjenige auf's Gerathewohl hingegeben werde, was nur aus Gottes freier Gnade gewährt, und nur von einem demüthigen Herzen, einem zerschlagenen Gemüthe kann angeeignet werden.

Principiell hat die Wiedereinsetzung der allein wahren Abhängigkeit ihren Ausdruck gefunden in dem formalen und dem materialen Principe unsrer Kirche. Hiermit ist zuvörderst das Joch der Menschenlehren, der falschen Traditionen zerbrochen, und auf die ursprüngliche Offenbarungsurkunde, d. i. die Heilige Schrift, als höchste Regel und Richtschnur der Lehre, zurückgegangen. In der Kirche Gottes kann allein Gottes Wort die höchste Auctorität inne haben; jede andere Auctorität aber muß dieser sich unterordnen. Jedoch die Abhängigkeit von Christus ist kein bloß äußerliches, durch die Annahme des Schriftbuchs tabens bewirktes Verhältniß. Wir haben einen lebendigen, gegenwärtigen Christus, welcher sein Zeugniß nicht bloß außerhalb unser selbst, in seiner Kirche, seinem Worte, seinen Stiftungen ablegt, sondern vornehmlich auch in unserm Inneren, d. i. in der christlichen, wiedergeborenen Persönlichkeit, in welcher „Gottes Geist mit unserm Geiste zeuget, daß wir Gottes Kinder sind“ (Röm. 8, 16). Der Herzpunkt der wiedergeborenen Persönlichkeit aber ist die Rechtfertigung aus dem Glauben. Daß der sündige Mensch von Gott gerechtfertigt, oder von Gott selbst als gerecht anerkannt wird, heißt soviel als: die von Christus aus Gnaden gestiftete Versöhnung wird den einzelnen Menschen zugeeignet, die Vergebung der Sünden wird ihm geschenkt, er wird von Gott selber als sein Kind an- und aufgenommen. Und in dieser Recht-

fertigung allein aus dem Glauben, nicht aus den Werken, ist die tiefste Abhängigkeit Eins mit der Freiheit der Kinder Gottes. Kein menschliches Werk vermag mich vor Gott gerecht zu machen, d. h. mich in das normale Verhältniß zu ihm zu versetzen. Keine Selbstanstrengung, keine Selbstreinigung kann meine Sünde und Schuld austilgen. Aus freier und überschwänglicher Gnade hat Gott vergeben, und der Mensch soll sich nur empfangend verhalten, „sich mit Gott versöhnen lassen (2. Kor. 5, 20), als Hungernder und Dürstender die Fülle der Gnade nur annehmen, als der Nackte sich mit Christi Gerechtigkeit nur bekleiden lassen. Dieses Empfangen aber, dieses receptive Verhalten, kann nicht Statt finden, wofern nicht der Mensch zu der Gnade Vertrauen und Zuversicht faßt. Und diese vertrauensvolle Hingebung ist der innerlichste Act der Freiheit mitten in jener tiefen und völligen Abhängigkeit, obgleich solche Zuversicht und solche Hingebung selbst ihren Quell und Ursprung in der Gnade hat, nichts Anderes als Wirkung der Gnade im Menschenherzen ist: denn das natürliche Herz des Menschen wagt gar nicht, zu glauben, daß Gott eine so überschwängliche, zu menschlichem Verdienst und Würdigkeit in gar keinem Verhältniß stehende, Gnade ihm wirklich schenken sollte. Der rechtfertigende Glaube ist für uns Evangelische die Eine köstliche Perle, für welche alle menschliche Gerechtigkeit und alle menschliche Weisheit muß dahin gegeben werden. Er ist dem bloß historischen Glauben des Katholicismus entgegengesetzt, welcher nichts Anderes bedeutet, als ein äußerliches Abhängigkeitsverhältniß zu Christus auf das Zeugniß der Kirche hin, während der rechtfertigende Glaube die innere, persönliche Abhängigkeit, das lebendige Band zwischen der menschlichen Persönlichkeit und dem gekreuzigten und auferstandenen Christus ist, durch das der Mensch in seinem Innersten mit dem Erlöser, und dadurch mit dem dreieinigen Gotte vereinigt wird. Er begnügt sich nicht, wie der Glaube des Katholicismus, eine bloße Kunde und Zustimmung, eine Annahme der Kirchenlehre vorzustellen: nein, er will die innerliche Herzensaneignung Christi selbst sein. Diese Eine köstliche Perle war es, welche Luther fand, nachdem er im Kloster vergeblich mittels selbstgewählter Bußübungen und Anstrengungen den Frieden seines

Gewissens gesucht hatte; sie war's, durch welche sein Gemüth frisch und fröhlich ward, sein ganzer Mensch auflebte. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist nicht ein bloßer Lehrsatz, nicht ein einzelner Grundsatz, sondern in des Wortes eminentester Bedeutung ein Princip, ein lebendiges Erstes, welches eine ganze Welt von Consequenzen in sich trägt. Was man das Subjectivitäts- oder Persönlichkeitsprincip des Protestantismus genannt hat, das ist wohlverstanden ganz und gar in ihr enthalten. Sie drückt nicht allein den hohen Werth aus, welchen die menschliche Persönlichkeit für die göttliche Liebe hat, die da nicht will, daß irgend Jemand verloren werde, sondern auch Dieses, daß die Sache des Heils und der Seligkeit eine Sache zwischen dem Menschen und Gott, zwischen dem Menschen und seinem Heilande ist, und daß keine Priesterschaft, keine menschliche Auctorität sich zwischen die Menschenseele und ihren Gott drängen darf. „Das mußt du selbst ausmachen“, sagt Luther, „denn es gilt dein Leben“. Und dieses evangelische Freiheitsprincip ist unzertrennlich mit dem evangelischen Gleichheitsprincipe verbunden, nach welchem die Christen vor Gott alle gleich sind, und kein Unterschied zwischen Priestern und Laien Statt findet. Diese Wahrheit liegt der Lehre von dem allgemeinen Priestertume der Gläubigen zu Grunde. Es will keineswegs ausschließen, daß es auch ein vom Herrn selber angeordnetes Amt zur Verkündigung des Wortes und zur Verwaltung der Sacramente gebe: unser Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens und der Ordnung; vielmehr, gleichwie in der Gemeinde eine Verschiedenheit der Gaben des Geistes Statt hat, so entspricht ihr auch eine vorhandene Verschiedenheit der Aemter. Dieses aber ist in jener Lehre enthalten, daß alle Christen denselben Zugang zu Gottes Gnadenthron haben, und daß es keiner Opferpriester mehr bedarf, welche sich als Mittler zwischen Gott und die Gemeinde stellen. Ferner liegt darin, daß alle Christen dasselbe Recht, der Mittel der Gnade theilhaft zu werden, denselben Zugang haben zu dem Kreuze Christi, von welchem keine päpstliche oder priesterliche Unfehlbarkeit sie ausschließen kann. Es liegt endlich darin auch Dieses, daß die willkürliche Ausschließung aus der sichtbaren Kirche

keineswegs zugleich die Ausschließung aus der unsichtbaren mit sich führt.

Aus der Rechtfertigung durch den Glauben erwächst aber und entfaltet sich die evangelische Sittlichkeit, welche wir also bezeichnen können als ein Freiheits- und Liebesleben aus der Gnade Gottes. In der katholischen Sittlichkeit, welche zu ihrer Grundvoraussetzung den Glaubensgehorsam gegen die Kirche hat, ist kein Gehorsam gegen Gott denkbar ohne stricte Unterwerfung unter das kirchliche Cerimonialgesetz; und äußerlicher Gesetzesdienst bleibt Allem beigemischt, was auch drüben noch von evangelischem Wesen übrig ist. Freilich hat sich auch innerhalb der katholischen Kirche, sowohl in älterer als in neuerer Zeit, eine Richtung zur mystischen Innerlichkeit und Freiheit geltend gemacht. Aber selbst diese Richtung bleibt dort mehr oder minder stets in Aeußerlichkeit und Gesetzmäßigkeit gebunden, weil eben das allein wahre Freiheitsprincip, nämlich die Rechtfertigung aus dem Glauben, nicht zu seinem Rechte gelangt.

#### §. 10.

Durch die Rechtfertigung aus dem Glauben, und durch die bestimmte Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung, stellt der Protestantismus Religion und Sittlichkeit in das normale Verhältniß zu einander. Die wahre Einheit ist überall durch die richtig gefaßten Unterschiede, die wahre Distinction bedingt. Die Reformation mußte eine Menge gründlicher, unter sich wohl zusammenhängender, Distinctionen in Betreff der im Katholicismus trübe vermischten Dinge vollziehen. Gleichwie sie zwischen Gottes Wort und Menschenlehre, den Stiftungen des Herrn und menschlichen Einrichtungen, göttlichem und menschlichem Rechte, strenge unterschied, so vollzog sie dieselbe Unterscheidung auch zwischen Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Glauben und guten Werken. Gerechtfertigt (begnadigt) werden wir durch den Glauben allein (*sola fide*), und nicht aus den Werken, was aber durchaus nicht sagen will, daß gute Werke, daß das sittliche Streben gleichgültig sei; vielmehr bedeutet es nur, daß Religion und Sittlichkeit nicht Dasselbe sind, daher nicht verwechselt

werden dürfen. Jede von beiden muß an ihren rechten Platz gestellt werden; jede hat ihre besondere Kraft und Wirkung, und beansprucht die ihr zukommende Ehre. Vor Gott kann ich durch meine eigenen Anstrengungen nicht gerechtfertigt werden, die Vergebung der Sünden mir nicht selbst erwerben, sondern sie nur durch den Glauben empfangen, als eine Gnadengabe. Alsdann erst hat mein ganzes Leben den rechten, festen Grund gefunden; und erst, wenn ich einen gnädigen Gott habe, kann ich an meiner Heiligung und Erneuerung arbeiten. Der Katholicismus dagegen vermengt Beides, Rechtfertigung und Heiligung. Er spricht: Wir werden nicht durch den Glauben allein gerechtfertigt, sondern durch Glauben und Werke. Bei dieser Fassung aber kommt das religiöse Bewußtsein nicht zu seinem Rechte. Beruht die Vergebung meiner Sünden auf meiner Heiligung, so muß ich in beständiger Ungewißheit schweben. Ist doch in meinen besten Werken immer noch Etwas, was der Vergebung bedarf; und ich darf mich daher auf sie niemals verlassen, als ob sie eine Genugthuung oder eine Ergänzung des Verdienstes Christi gewährten. Das moralische Streben ist ein steter Wechsel von Steigen und Sinken, von Fort- und Rückschritten, und ich selbst bin, wenn es am besten mit mir steht, nur in einer Approximation zum Ziele begriffen. Zur Gewißheit meiner Versöhnung bedarf ich aber eines unerschütterlich festen Fundaments. Und dieses ist der persönliche Christus allein, Er, der Vollkommene, im Glauben mir zugeeignet und mein geworden. Die Lehre des Katholicismus, daß wir durch Glauben + Werke gerechtfertigt werden, gründet sich auf seinen dürftigen Glaubensbegriff, welchem zufolge der Glaube nur eine gewisse Einsicht, die bloße Annahme der Kirchenlehre ist, weshalb sie nun den, hier allerdings sehr fühlbaren, Mangel durch ein anderes Princip, die thätige Liebe, die Heiligung, hinterher ergänzen muß. Der echt protestantische Glaube aber ist die Herzensaneignung Christi, des Gekreuzigten, welcher seine Arme nach dem Menschen ausstreckt, die lebendige Zueignung des Wortes: „Dahingegeben für euch, für dich!“ Die protestantische Polemik gegen die guten Werke ist daher keine Polemik gegen die Sittlichkeit selbst, wohl aber gegen eine Sittlichkeit, welche nur ein Surrogat für den mangelhaften



Glauben sein soll, gegen Werke, welche Das leisten wollen, was keine Sittlichkeit zu prästiren vermag: die Tilgung der begangenen Sünde und die Versöhnung mit Gott. Eine Polemik, welche nicht bloß im Interesse der Religion, sondern auch in dem der Sittlichkeit selbst geübt werden muß. Durch seine tiefere Lehre vom Glauben pflanzt nämlich der Protestantismus das Princip der echten Sittlichkeit, und proclamirt hiemit zugleich die unauflöbliche Verbindung der Religion und der Sittlichkeit. Denn zwar „machen gute Werke keinen frommen Mann, aber ein frommer Mann macht gute Werke“ (Luther).

Der Glaube ist das fruchtbare „Senfkorn“, welches sich zu einem großen Baume entwickelt. Er ist nicht ein bloßes Fürwahrhalten; sondern als die persönliche Zueignung Christi ist er, wie Luther sagt, „der grundgute Wille, das rechtschaffene Herz, der neue Verstand. Der Glaube ist nicht ein unnütz, faul, todt's Ding, das da verborgen hinliegt in dem Herzen eines Tod-sünders. Ein Glaube, so keine Früchte trägt, ist nicht der rechte Glaube. Gleichwie ein Baum, so nicht grüneth, und ist ohne Blätter und ohne Frucht, zu nichts tauget, denn zum Brennen, also hält's sich auch mit dem Glauben, der keine Früchte trägt. Der Glaube ist nicht wie eine todte Fliege im Winter: sondern er ist ein lebendig, geschäftig, thätig und mächtig Ding, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern, ehe man fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun“.\*) Aber ebenso weit bleibt Luther davon entfernt, jemals auf die Werke sein Heil, d. i. die Vergebung seiner Sünden zu bauen; nein, sein Heil bauet er fort und fort allein auf Christus, den im Glauben ergriffenen, auf den Heiland, welcher schon in der Taufe ihn angenommen und auf ewig in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes aufgenommen hat. „Gute Werke zwar gefallen Gott wohl. Wo sich aber das Herz darauf verläßt und trauet, so taugen sie nichts und können Gott nicht gefallen.“

---

\*) Vgl. besonders Luther's Erklärung des Briefes Pauli an die Galater und seine Vorrede zu dem Br. a. d. Römer.

Mit dieser Unterscheidung zwischen Religion und Sittlichkeit hängt eine andere nahe zusammen, welche für die ganze menschliche Gesellschaft von eingreifendster Bedeutung ist, die Unterscheidung zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre, zwischen der unmittelbar religiösen Sittlichkeit und derjenigen Sittlichkeit, welche vom Religiösen relativ unabhängig ist. Vor Allem ist es die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat. Dem Principe des Katholicismus zufolge, nach welchem die hierarchische Kirche sich mit Gottes Reiche identificirt, soll der Staat von der Kirche seine Macht und Auctorität zu Lehn tragen, weshalb denn die Päpste des Mittelalters auch auf ein weltliches Reich Gottes hinarbeiteten, in welchem alle Könige und Fürsten die Vasallen des Papstes sein sollten. Der Katholicismus will eine Theokratie, einen Zustand der Dinge, in welchem alles Weltliche dem Gesetze der Kirche untergeordnet sei, die ganze Christenheit ein großer Kirchenstaat, will einen Zustand, in dem alle Zwecke und Thätigkeiten des Welt- und Völkerlebens unmittelbar in den Dienst der Religion, und das will hier sagen, der Kirche gestellt seien, mit anderen Worten: in welchem das Weltliche, das Nichtkirchliche, zum unfreien Organe der Religion werde. Durch die Reformation ist auch in dieser Hinsicht Alles anders geworden. Dasselbe Freiheitsprincip, welches auf dem Gebiete der Religion geltend gemacht ist, will sich hinfort auch in den mannigfachen Kreisen des Erdenlebens eine Gestalt geben. Mit der Freiheit zugleich verbreitet sich auch die theilende und sondernde Gerechtigkeit („scheidunglich, friedlich“) in der menschlichen Gesellschaft; und zum zweiten Male gewinnt jenes Wort des Herrn weltgeschichtliche Bedeutung, das Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist“; d. h. gewähret den Aufgaben der Religion, was diesen gebührt, aber auch die anderen Aufgaben und Lebenszwecke lasset zu ihrem Rechte kommen. Der Staat soll nicht von der Kirche erst seine Auctorität borgen: denn er ist selbst eine göttliche Ordnung, welche freilich ihren Zusammenhang mit der Kirche, mit der Religion, treulich bewahren muß, da in der Religion doch die letzte Garantie auch für den Staat liegt, da sie es ist, welche aller Sittlichkeit und jeder guten

Gefinnung ihre Grundlage giebt und bewahrt. Und was hier von der Selbständigkeit des Staates gesagt ist, gilt auch von allen anderen Kreisen des Weltlebens. Ein jeder der vielen besonderen Zwecke des Daseins, welche in der weiten Oekonomie der Schöpfung und der menschlichen Natur begründet sind, soll seiner eigenen Natur, seiner relativen Autonomie, seiner von Gott verliehenen selbständigen Bedeutung gemäß sich entwickeln. Demnach soll es keineswegs nur eine kirchliche Kunst, eine kirchliche Wissenschaft geben: Wissenschaft und Kunst haben auch ihre eigene, von der Kirche unabhängige Sphäre. Gewiß liegt es in dem Principe der Reformation, daß die Religion auch ferner die höchste, die Alles beherrschende, Alles durchdringende Macht bleibe; ihre Herrschaft soll aber die des Geistes sein. Sie soll durch die Mittel des Geistes und des Wortes wirken, auf welche der Herr, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, sie hingewiesen hat. Daher soll sie Gottes Reich nicht durch das Schwert aufrecht halten wollen, wie Petrus versuchte, als er dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abhieb, zum bedenklichen Vorbilde der römischen Kirche und so vieler der sogenannten Nachfolger des Petrus, welche, uneingedenk des Wortes Christi: „Stecke dein Schwert in die Scheide“, seiner Sache aufhelfen wollten, indem sie gegen die vermeinten Widersacher derselben das Schwert gebrauchten. Die Religion (das Evangelium) soll im gesammten Gesellschaftsleben die centrale Potenz sein. Aber gerade damit sie das wahre und lebendige Centrum bilden könne, so müssen die peripherischen Kreise, jeder für sich, zu besonderen Lebens- und Wirkungskreisen der Freiheit werden, müssen in relativem Sinne ihr Centrum in sich selber tragen. Ihr Verhältniß zu den Potenzen des Weltlebens soll nicht ein äußerlich mechanisches, vielmehr ein dynamisches sein, indem sie ihre umbildenden und erlösenden Wirkungen von innen heraus übt. Hier reden wir nur von dem Principe und betrachten die Sache nur im Allgemeinen: denn bei der geschichtlichen Ausführung dieses Princips und in Betreff der speciellen Lebensgebiete und Zustände ist nicht Weniges zu bemerken und sind viele nähere Bestimmungen hinzuzufügen. Die geschichtliche Insliebenführung dieses großen Princips, durch welches ein

organisches Verhältniß von Auctorität und Freiheit, von wahrer Abhängigkeit und wahrer Freiheit für alle Lebenskreise gefordert wird — denn gleichwie jeder gesellschaftliche Kreis seine eigenthümlichen Freiheitserfordernisse hat, so hat er auch seine entsprechenden Abhängigkeitsbedingungen — sie vollzieht sich nicht auf einmal und bedarf der Zeit und namentlich großer Entwicklungsfristen. Denn bald war es der Geist der Unfreiheit, der wieder Eingang fand, um für lange Zeit die Entwicklung und den Sieg des protestantischen Princips aufzuhalten; bald wurde die protestantische Freiheit in fleischliche Freiheit verkehrt. Drohet doch allezeit die Gefahr, daß jene relative und bedingte Autonomie, welche der Protestantismus den verschiedenen Seiten des Menscheitslebens zurückgegeben hat, irrthümlich als eine absolute Autonomie verstanden werde. Dadurch kommen dann freilich die religionslose Moral und der religionslose Staat zur Herrschaft.

Betrachtet man nun das sociale Leben der Gegenwart unter dem ethischen Gesichtspunkte, so begegnen unseren Blicken — so lange sich nämlich unsere Betrachtung im Allgemeinen hält — drei Hauptrichtungen. Von diesen nennen wir zuerst folgende zwei: die evangelisch=protestantische Richtung, welche auf den Grundlagen der Reformation stehen bleiben will, und den verschiedenen sittlichen Aufgaben in ihrem Zusammenhange mit dem Principe der Religion nachstrebt; ferner die religionslose Moral und Politik, welche letztere mit der im vorigen Jahrhundert, durch Rousseau und die französische Revolution, aufgekommenen Lehre von den allgemeinen Menschenrechten zusammenhängt. Was diese Lehre Wahres hat, ist vollkommen in dem Principe der Reformation enthalten. Denn aus der unendlichen und ewigen Geltung der menschlichen Persönlichkeit vor Gott, aus dem Bewußtsein der in Gott freien Persönlichkeit, folgt auch der Anspruch auf das Recht derselben in der weltlichen Sphäre, auf bürgerliche und politische Freiheit, auf Gewissens- und Religionsfreiheit, auf freie wissenschaftliche Forschung u. s. w., und namentlich die Forderung, daß Niemand zum bloßen Mittel für Andere diene. Die Wahrheit ward aber thatsächlich zu einer bloß negativen und die ganze Gesellschaft auflösenden, weil die Freiheit

sich nicht allein von der falschen, sondern auch von der wahren Auctorität losriß, und kein andres Abhängigkeitsverhältniß als dasjenige anerkennen wollte, welches die Beschlüsse zufälliger Majoritäten festsetzen und wieder aufheben können. Es frommt zu Nichts, die falschen Auctoritäten abzuschaffen, so lange man nicht die wahren an ihre Stelle setzt. Die Revolution hat aber, unter mancherlei Metamorphosen, ihren Kreislauf durch die Länder der Welt bis auf diesen Tag fortgesetzt. Heute noch läßt sich der eigentliche Nothstand der Gesellschaft dahin bezeichnen, daß diese noch immer nicht im Stande ist, die rechte Auctorität zu finden, zu welcher sie sich in das Verhältniß einer freien Abhängigkeit stelle, was in der Kürze gesagt nichts Anderes bedeutet, als daß sie ihr rechtes Verhältniß zur Religion, als der höchsten, unsichtbaren Auctorität nicht gewinnen kann: denn eine bloß sichtbare und äußerliche Auctorität, welche es auch sein möge, kann einmal diesem Geschlechte nicht helfen, und der tiefste Gegensatz unserer Zeit bleibt überall der Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben. Die dritte Hauptrichtung ist die römisch-katholische. Der Katholicismus hat aber bis auf diesen Tag keine einzige seiner mittelalterlichen Prätensionen aufgegeben, ohne sie jedoch durchführen zu können, und tritt daher als die eigentliche Reaction auf. Da die römische Kirche grundsätzlich Nichts hat lernen wollen, weder von der Reformation, noch von der Revolution, welche beide von ihr unter einem und demselben verdammenden Urtheile zusammengefaßt werden, bemüht sie sich unermüdllich, die Welt unter den Gehorsam der Kirche zurückzuführen. In augenfälligster Weise zeigt sich Dieses in der jüngst durchgesetzten Erneuerung und Sanctionirung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogma's, mit welchem man ohne Zweifel dem unverkennbar vorhandenen Bedürfnisse der Gegenwart nach Auctorität entgegenkommen wollte, aber leider nun eine Auctorität aufgestellt hat, welche nicht „durch Offenbarung der Wahrheit sich wohl erweist gegen der Menschen Gewissen,“ sich ihnen nicht innerlich als die wahre bezeugen kann, so wenig, daß man nicht einmal in der römischen Kirche sich zum Glauben an dieselbe entschließen mag. Zwar darf bei alledem nicht verkannt werden, daß die römische



Kirche mit der falschen Tradition in gewissem Maße auch die wahre altchristliche Tradition bewahrt, und daß sie, um dieses ihres Antheils an der Wahrheit willen, mit einigem Rechte dem unerschütterlichen Felsen (Petra) verglichen werden kann, welcher mitten in dem unruhigen Wogen und Wallen der Freiheitsbestrebungen fest steht. Aber ebenso wenig darf die Thatfache vergessen werden, daß die gewaltthätigste und furchtbarste aller Revolutionen der Geschichte nicht von einem protestantischen, sondern von einem (nach möglichster Unterdrückung der protestantischen Elemente) katholischen Lande ausgegangen ist, ohne daß die katholische Kirche durch ihre Stabilität und äußere Auctorität es vermochte, auf jene welterschütternde Bewegung auch nur den mindesten leitenden oder mäßigenden Einfluß zu üben. Und auch, nachdem der Katholicismus in Frankreich wieder eingeführt worden ist, befindet jene begabte Nation sich beständig in einem aufgelösten Dualismus, sofern sie zwar in der weltlichen Sphäre ein reichliches Maß von Freiheit hat, in der religiösen und kirchlichen dagegen, auch unter dem neuesten Regimente, das alte Joch der Unfreiheit trägt, ein Dualismus, welcher ihr weder bisher zum Heile gereicht hat, noch ferner zum Heile gereichen wird\*). Denn ein immerhin reichliches Maß von Freiheit in der bürgerlichen und socialen Sphäre, und zugleich blinder Gehorsam unter einer äußeren Auctorität in der Sphäre der Religion, diese zwei durchaus ungleichartigen Principien, lassen sich kaum in demselben Bewußtsein vereinigen, und scheinen unvermeidlich Zweifel, Negation und Unglauben, schließlich auch Widerspruch und Auflehnung gegen die eine wie die andre Auctorität herbeiführen zu müssen, auch da, wo die äußerliche Ehrfurcht vor den Religionsgebräuchen noch bewahrt wird.

---

\*) Diese Worte sind vor dem Ausbruche des jüngsten französisch-deutschen Krieges geschrieben, finden aber gerade in den neuesten Geschehnissen Frankreichs, in vielen während jenes furchtbaren Krieges und nach demselben zu Tage getretenen Erscheinungen, sowie in den gegenwärtigen Zuständen dieses Volkes eine merkwürdige Bestätigung. Anm. d. Uebers.

## Die christliche Ethik und Dogmatik.

### §. 11.

In dem vorhin entwickelten Verhältnisse zwischen Sittlichkeit und Religion ist zugleich das wechselseitige Verhältniß der Ethik und der Dogmatik angezeigt. Die Ethik verhält sich zur Dogmatik, wie Sittlichkeit zur Religion, wie Freiheitsleben zum Abhängigkeitsbewußtsein. Auf Grund ihrer Verwandtschaft und wesentlichen Einheit meinte man lange Zeit, beide Wissenschaften verschmelzen und als Eine behandeln zu dürfen. Jedoch muß es als ein Fortschritt angesehen werden, daß die Ethik als eine selbständige Disciplin ausgesondert worden ist, was in der lutherischen Kirche erst durch Calixtus (sein eigentlicher Name Callisen, und aus Schleswig gebürtig, 1586—1656) geschehen ist. Wenn die Ethik nämlich in der Dogmatik nur stellenweise mit besprochen, demnach über verschiedene dogmatische Lehrstücke vertheilt wird, so kann sie unmöglich zu ihrem Rechte kommen, und wird, so zu sagen nur beiläufig, jedenfalls ungenügend behandelt. Soll sie dagegen innerhalb der Dogmatik selbst zu ihrem vollen Rechte kommen und eine eingehendere Behandlung finden, was sie ihrer hohen sachlichen Bedeutung wegen beanspruchen darf: so kann das wieder nur störend und verwirrend einwirken auf den Gang der dogmatischen Betrachtung. Allein, wenn Dogmatik und Ethik auch als verschiedene und selbständige Wissenschaften behandelt werden, so ist dieser ihr Unterschied doch immer nur ein relativer. Die eine legt fortgehend Zeugniß für die andere ab, und trägt überall die Züge ihrer Zwillingnatur an sich, wenn auch die Dogmatik von beiden die Erstgeborne ist und der hieraus folgenden höheren Würde genießt. Die Dogmatik, als die christliche Glaubenslehre, ist ethisch: denn sie handelt von einer Offenbarung des persönlichen Gottes, welcher sich an die freie Persönlichkeit des Menschen wendet. Und die Ethik, als die christliche Lebenslehre, ist dogmatisch: denn sie handelt von einem solchen Freiheitsleben, welches im Glauben gelebt wird; und alle ihre Lehren sind auf die Glaubenslehren begründet. Die Dogmatik handelt von Gottes Wesen und Eigenschaften, von dem göttlichen Rathschlusse und den göttlichen Werken, den Wer-

ken der Schöpfung, Erlösung und Heiligung, deren Endzweck kein anderer ist, als Gottes Reich mitten im Reiche der menschlichen Freiheit. Wenn nun auch die Dogmatik in ihren Erörterungen darauf hinweist, daß die Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses, oder der stetige Fortschritt des Reiches Gottes in dem menschlichen Geschlechte, durch die menschliche Freiheit bedingt sei: so stellt sie doch überwiegend den göttlichen Rathschluß als einen solchen dar, dessen endliche Verwirklichung, ungeachtet alles Widerstandes der Welt, ungeachtet aller Abirrungen der menschlichen Freiheit, ungeachtet des anscheinend zweifelhaften Ausganges dieser Kämpfe, dennoch als Gottes voraus bestimmtes Werk schließlich zu Stande kommen müsse; so namentlich in der christlichen Eschatologie, d. i. der Entwicklung der prophetischen Lehrstücke von dem vollkommenen Siege des Reiches Gottes. Dagegen stellt die Ethik das Reich Gottes, oder das höchste Gut, von einer anderen Seite dar, wiefern dieses nämlich die Aufgabe der menschlichen Freiheit ist und durch dieselbe erstrebt wird. Die Dogmatik ist die Lehre von Dem, was ist und war und unfehlbar kommt, die Ethik die Lehre von Dem, was sein soll, und somit auch von Dem, was nicht sein soll. In der Dogmatik erkennen wir überwiegend Gott und sein Thun im Verhältniß zu dem Menschen und zu der Welt, und des Menschen Abhängigkeit von Gott und seinem Thun. In der Ethik erkennen wir überwiegend den Menschen und sein Thun, nach seinem selbstthätigen Verhalten gegen die ihm von Gott bestimmte Lebensaufgabe. Die Lehre vom Gesetze Gottes kommt sowohl in der Dogmatik, als in der Ethik vor. Jedoch in der Dogmatik wird das Gesetz überwiegend unter dem Gesichtspunkte der Offenbarung Gottes und seiner erziehenden Führung des Menschengeschlechtes betrachtet, in der Ethik dagegen unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Handelns, als die verpflichtende Norm für den Willen und die Handlungsweise des Menschen, oder als des Menschen Pflicht, welche sich zu einem ganzen Systeme von Pflichten und Obliegenheiten entfaltet. Auch die Sünde, als Widerspiel des Guten, als Dasjenige im Menschenleben, was nicht sein soll, muß eben sowohl in der Dogmatik, als in der Ethik vorkommen. Allein

in der Dogmatik erscheint die Sünde überwiegend als eine einmal vorhandene Störung, eine Abnormität in der menschlichen Natur, und zwar als eine solche, welche, im Anbeginn der Menschheitsgeschichte, durch die Freiheit des Menschen, aber unter göttlicher Zulassung hereingedrungen ist, und welche nun ihre nothwendigen Consequenzen nach dem Entwicklungsgesetze, dem Gott selber unser Geschlecht in der Welt dieser Zeitlichkeit unterworfen hat, entfaltet und an's Licht fördert. In der Ethik aber erscheint die Sünde überwiegend als eine Abnormität in dem selbstbewußten Freiheitsleben, sowohl des Individuums als der Gemeinschaft, nicht bloß als das überkommene Erbe, sondern als eine That, zu welcher beide sich selbst bestimmen. In der Dogmatik wird die Sünde überwiegend als die allgemeine Sündhaftigkeit in ihrer naturnothwendigen Entwicklung erkannt; in der Ethik wird sie vorzugsweise in ihren mannigfaltigen Individualisirungen sowohl im socialen Leben als in dem der Einzelnen betrachtet, sowie namentlich auch in ihren Uebergängen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit vermittelt der freien Selbstbestimmung. „Gott hat Alle beschlossen unter den Ungehorsam, auf daß er sich Aller erbarme“ (Röm. 11, 32). Dieses ist dogmatisch. „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde. Denn Gott wird nicht vom Bösen versucht, versucht aber selber Niemand; sondern ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelockt wird“ (Jakob. 1, 13. 14). Dieses dagegen ist ethisch.

Auch die Lehre von der Person Christi muß sowohl in der Dogmatik als in der Ethik vorkommen. In der Dogmatik wird Christus in Sonderheit als Erlöser, in der Ethik aber als Vorbild dargestellt. Ebenso muß die Lehre von der Heiligung in der einen wie in der anderen Disciplin ihre Stelle finden. In der Dogmatik wird sie hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Gnadenwirkungen, in der Ethik unter dem der Willensfreiheit erwogen werden. „Gott ist es, der in euch wirkt beide, das Wollen und das Vollbringen“ (Philipp. 1, 13), Dieses ist dogmatisch. „Schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern“ (Eph. 6, 12), Dieses ist ethisch, wie denn überdies die ethische

Lehre von der Heiligung letztere nach der Manigfaltigkeit der einzelnen Tugenden entwickelt. Die Lehre von der Kirche findet sowohl in der Dogmatik als in der Ethik ihre Behandlung. In der Dogmatik erscheint sie besonders als Gottes Werk, Stiftung und Ordnung, in der Ethik dagegen als eine menschliche Ordnung, welche durch die erbauende und gemeinschaftbildende Thätigkeit der Gläubigen, auf Grundlage der göttlichen Ordnung und Stiftung, in's Leben tritt. „Die Pforte der Hölle sollen meine Gemeinde nicht überwältigen“ (Math. 16, 18). Dieses ist dogmatisch. „Trachtet darnach, daß ihr die Gemeinde bessert.“ „Laßt Alles ehrlich und ordentlich zugehen“ (1. Kor. 14, 12. 40). Dieses ist ethisch.

## §. 12.

Sowie die Dogmatik einen biblischen Charakter tragen muß, da die Heilige Schrift nicht nur die höchste Richtschnur, die kritische Regel für alle Lehre ist, sondern auch die positive Fülle aller Wahrheit enthält, aus welcher das christliche Denken zu schöpfen und stets auf's Neue sich zu befruchten hat: so gilt Dasselbe von der Ethik. Aber die Ethik bezeugt sich auch dadurch als selbständige Wissenschaft, daß sie zu der Heiligen Schrift sich in ein ebenso ursprüngliches Verhältniß stellt, wie die Dogmatik. Die Schrift mit dogmatischem Auge lesen, ist nicht Dasselbe, wie wenn wir sie mit ethischen Auge lesen, und eine ethische Schriftlesung wird sowohl in den Evangelien und der Apostelgeschichte, als auch in den Briefen, Manches wahrnehmen können, dessen eine nur in dogmatischem Interesse angestellte Lectüre nicht gewahr wird. Namentlich gilt Dieses von dem Mittelpunkte der ganzen Heiligen Schrift: der Person Christi. Die ethische Christologie, welche Christus als Vorbild auffaßt, hat eine Seite der Herrlichkeit Christi darzustellen, welche in der dogmatischen Christologie nur unvollständig an's Licht treten konnte. Wie aber die ethische Christologie einerseits die dogmatische voraussetzt, so wird sie andererseits auf diese eine sowohl ergänzende und berichtigende, als vollendende Rückwirkung üben. Aber nicht weniger kann auch ein Fortschritt in der Dogmatik auf die Behandlung



der Ethik eine eingreifende Wirkung üben. Unter vielen Beispielen können wir hier nur eines und zwar ein sehr belangreiches anführen. In unseren Tagen ist, auf dem Gebiete der protestantischen Dogmatik, in der Behandlung der christlichen Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen, ein nicht geringer Fortschritt gemacht worden, und zwar durch ein tieferes Verständniß des Ganges, den das Reich Gottes durch die Zeitläufe der Geschichte macht, und der schließlichen Vollendung dieses Ganges. Hierdurch ist eine Betrachtung der ganzen Geschichte unsres Geschlechts möglich geworden, wie sie der älteren Theologie nicht zugänglich war. Die Ethik in den Tagen der herrschenden Orthodoxie nahm wesentlich nur das Leben des Einzelnen zu ihrem Gegenstande, und zwar auf Grund des Gesetzes und des Evangeliums, und entwickelte nur die Lehre von der Heilsordnung. Freilich stellte sie auch eine Gemeinschaftslehre auf, jedoch nur dergestalt, daß sie die einzelnen Gemeinschaftsformen: Familie, Staat, Kirche, abhandelte. Dagegen fehlte ihr die Idee des Reiches Gottes, welches nicht Dasselbe ist mit der Kirche; oder genauer gesagt, diese Idee konnte damals noch keinen irgend befruchtenden Einfluß üben, nämlich als die Idee eines göttlich-menschlichen, unsichtbar-sichtbaren Organismus, welcher sowohl die menschliche Gemeinschaft in allen ihren besonderen Gestaltungen, wie auch die Individuen umfaßt, und dessen Gang durch alle Generationen, bis zur herrlichen Vollendung hin, der ganzen Menschheitsgeschichte erst ihre eigentliche, tiefste Bedeutung verleiht. Nur Bengel (1687—1751) und Detinger (1702—1782) mit ihren Schülern bildeten hier unter unsren älteren lutherischen Theologen eine Ausnahme, indem ihre ganze Theologie, welche ein überwiegend eschatologisches<sup>a</sup> und historisches Gepräge trägt, wesentlich eine Theologie vom Reiche Gottes ist. Wenn nun diese Idee in der Dogmatik unsrer Tage wieder neu belebt ist, und zwar in eschatologischer Richtung: so kann und soll das nicht ohne befruchtende Einwirkung auf die christliche Ethik bleiben, welche hierdurch in Stand gesetzt wird, eine praktische Weltanschauung zu entwickeln, welche der älteren Ethik durchaus abging. Denn an der letzteren kann man als einen Hauptmangel

gerade Dieses bezeichnen, daß sie ohne eine Weltanschauung und ohne geschichtlichen Hintergrund blieb.

Und gleichwie die Dogmatik einen kirchlichen und confessionellen Charakter haben muß, ebenso auch die Ethik, welche den Gegensatz zwischen katholischer und protestantischer Sittlichkeit zum Bewußtsein bringen soll. In Uebereinstimmung mit der dogmatischen Verfahrungsweise müssen wir auch in der Ethik auf unsre kirchlichen Bekenntnißschriften zurückgehen, was hier jedoch nur in weit geringerem Umfange, als in der Dogmatik, geschehen kann, weil die dogmatischen Differenzen mit weit größerer Ausführlichkeit, als die ethischen, in unsern Symbolen behandelt sind. Daß das Verhältniß zum Katholicismus keineswegs ein bloß polemisches sein darf, liegt in der Natur der Sache. Denn da die evangelische Kirche, namentlich in der lutherischen Confession, eine angeborene Tendenz zur echten Katholicität, zu dem Allgemein-Christlichen in sich trägt, so hat auch die evangelische Ethik ein Interesse daran, im Katholicismus die evangelischen Elemente und Anknüpfungspunkte für eine tiefere Erkenntniß des Sittlichen aufzusuchen; und wir brauchen nur an die Mystiker der katholischen Kirche und an Namen, wie Pascal, Fenelon, Sailer zu erinnern, um dadurch zugleich an eine, freilich esoterische, Richtung innerhalb des Katholicismus zu erinnern, zu welcher wir uns — auch wenn eine letzte und höchste Differenz immer übrig bleibt — in mancher Beziehung als Lernende und Empfangende verhalten können.

Auch der Gegensatz zwischen der lutherischen und der reformirten Confession muß auf die Behandlung der Ethik von Einfluß sein, wenngleich dieser Gegensatz von ganz anderer Natur ist, als jener zwischen dem Katholicismus und dem Protestantismus. Unmittelbar aus den dogmatischen Differenzen läßt sich die ethische Verschiedenheit jener beiden Kirchen des Evangeliums kaum ableiten. Und überhaupt läßt sie sich schwerlich in einer einzelnen Formel ausdrücken. Doch zeigt die Geschichte uns in der That einen charakteristischen Unterschied zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche. Obgleich beide Kirchen gegen das äußerliche Geseßeswesen des Katholicismus den gemeinsamen, echt evangelischen Gegensatz darstellen, obgleich sie beide in der Recht-

fertigung allein aus dem Glauben stehen: so läßt sich dennoch mit Grund behaupten, daß im Lutherthume die evangelische Freiheit mit größerer Innigkeit hervortritt, als in der reformirten Kirche, ein Unterschied, welcher sich schon in Luther's und Calvin's Persönlichkeiten abspiegelt, von welchen die letztere mit ihrem Rigorismus und ihrer Handhabung der Kirchenzucht fast das Gepräge eines kirchlichen Dictators trägt. Ueberhaupt zeigt die lutherische Confession, im Verhältniß zur reformirten, eine größere Begabung für die Ausbildung des inneren Lebens, während die reformirte Kirche eine größere Begabung für die nach außen gerichtete praktische Thätigkeit zeigt, so daß wir in dieser Hinsicht sagen können, daß der Gegensatz zwischen Maria und Martha — der Herr hatte sie beide lieb — sich in den beiden Confessionen abspiegelt. Die lutherische Kirche beweist ihre Stärke in der Contemplation, der Mystik und der Theosophie, in der Viederdichtung, in Cultus und Kunst; die reformirte Kirche hat ihre Stärke in der äußeren und inneren Mission, in freien Vereinen für kirchliche Zwecke, in der Sklavenemancipation, in der Armen- und Krankenpflege, in Bibelgesellschaften und Tractatgesellschaften. Während das politische und kirchenorganisatorische Interesse dem ursprünglichen und eigenthümlichen Character des Lutherthums ferne liegt, hat die reformirte Kirche auf diesem Gebiete eine große, auch für die lutherische vielfach anregende, Productivität entfaltet. In Betreff des Staatslebens hat das Lutherthum von Anfang an eine große Vorliebe für das monarchische Princip bewiesen, während die reformirte Kirche sich stärker von der republikanischen Staatsform und von repräsentativen Verfassungen angesprochen fühlte. Das allgemeine Priesterthum der Gläubigen erkennen beide Confessionen an; aber das Lutherthum macht die Selbstständigkeit des Lehramtes mit tieferer Begründung und stärkerem Nachdrucke geltend, als die reformirte Kirche, was auch auf die Kirchengesetzgebung seinen Einfluß geübt hat und übt. In der neueren Zeit haben sich beide Confessionen einander mehr genähert — eine Annäherung in Gesinnung und Denkweise, welche als unleugbares Factum anerkannt werden muß, gesetzt auch, daß man sich nicht überall überzeugen kann, daß jetzt schon zu einer wirklichen Union die Zeit gekommen

sei. Wird doch von beiden Seiten erkannt, daß man gegenseitig einander bedürfe und von einander Manches zu lernen und zu empfangen habe. Allein, wenn auch die lutherische Kirche in ethischer Hinsicht von der reformirten lernen kann: so soll und darf das doch niemals eine reine und unmittelbare Nachbildung der reformirten Praxis und Institutionen sein, vielmehr eine freie und selbstständige Aneignung, in Uebereinstimmung mit ihrer besonderen Eigenthümlichkeit und ihrer geschichtlichen Vergangenheit. Und so beansprucht denn auch eine Ethik, welche auf dem Standpunkte der lutherischen Kirche zu Stande kommt, ihr charakteristisches Gepräge, welches sie von einer auf reformirtem Standpunkte bearbeiteten Ethik unterscheiden wird.

### §. 13.

Sowie aber die christliche Dogmatik nicht bloß die Darstellung des in der Schrift und Kirche Ueberlieferten sein soll, sondern die wissenschaftliche Erkenntniß der inneren Wahrheit der christlichen Glaubenslehren: ebenso liegt es auch der christlichen Ethik ob, das christlich Gute in seiner inneren, ihm wesentlich eigenen Güte tiefer eindringend zu erkennen, und die Lehren der christlichen Sittlichkeit in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange darzustellen und zu begründen. Die evangelische Kirche erkennt, daß, was in letzter Instanz die christlichen Lehren für uns sanctionirt, das Zeugniß des Geistes Gottes (*testimonium spiritus sancti*) ist. Dieses darf aber nicht bloß als ein im Gefühl und Gewissen zu vernehmendes verstanden werden, sondern auch als ein Zeugniß des göttlichen Geistes in unserm Denken, sofern nämlich der göttliche Weisheitsgedanke sich dem menschlichen Nachdenken aufschließt. Und sowie in der Dogmatik von einer christlichen Wahrheitsidee die Rede ist, ebenso auch in der Ethik von einer christlichen Sittlichkeitsidee, als einer in dem gläubigen und wiedergeborenen Bewußtsein gegebenen Erkenntnißquelle, aus welcher sie, in lebendiger Wechselwirkung mit dem in Schrift und Kirche Gegebenen, die Fülle ihres Inhalts zu schöpfen und auseinander zu legen hat.

Aber — wird man fragen — gehören denn die Ideen nicht

der Vernunft an? Und giebt es überhaupt andere, als die in der Vernunft gegebenen Ideen, deren höchste die des Guten ist in seiner Einheit mit dem Wahren, also als des im höchsten Sinne Seienden, des unbedingt Werthvollen, welches allem Anderen seinen Werth und seine Stelle in dem Ganzen des Daseins bestimmt, und welches daher das höchste Ziel des menschlichen Wollens ist? Giebt es andere Ideen, als die ewigen Vernunftprincipien, ohne welche wir ja gar nicht im Stande wären, das Wahre und Gute, wenn es uns in der Erfahrung entgegenkommt, auch anzuerkennen? — Wir antworten: es sind die nämlichen und keine anderen Ideen, von welchen es sich auch in der christlichen Wissenschaft handelt. Der Unterschied aber ist dieser, daß die Ideen außerhalb des Christenthums, als bloße oder sogen. „reine“ Vernunftideen, der Lebensfülle und Bestimmtheit der Offenbarung ermangeln und mehr oder minder nur formale Allgemeinheiten sind, wie ihnen denn außerhalb des Christenthums auch der Eine rechte Mittelpunkt in dem lebendigen Gotte fehlt. Daher reden wir in der christlichen Ethik freilich von denselben Dingen, von welchen auch die bloße Vernunftwissenschaft redet, reden aber auch wieder nicht von denselben. Denn die christliche Sittlichkeitsidee verhält sich zu der reinen Vernunftidee, wie das Positive und Gehaltvolle zu dem abstract Allgemeinen. Nur die christliche Sittlichkeitsidee trägt auch die Möglichkeit zu einem wirklichen Fortschritte in sich, darum weil sie sich mittels der Thatfachen der Offenbarung und in einem Bewußtsein entwickelt, in welchem beide, die Offenbarung und die Erlösung, zu wirklichen Thatfachen geworden sind, während die bloße Vernunftidee die Möglichkeit zu einem lebendigen Fortschritte nicht besitzt, mag sie immerhin für die Erkenntniß der Offenbarung die *conditio sine qua non*, d. i. die unerläßliche Formal-Bedingung bleiben. Von der productiven Macht der christlichen Sittlichkeitsidee kann man durch einen Blick in die Kirchengeschichte sich überzeugen, welche uns viele Erscheinungen und Gestalten der christlichen Sittlichkeit zeigt, die nicht aus der Schrift abgeleitet worden sind, da sie sich in Verhältnissen bewegen, welche in den Ursprungszeiten der Schrift völlig unbekannt waren, Erscheinungen, deren jede einzelne



dennoch durchaus echt christlich normirt ist. Wenn man dagegen die christliche Sittlichkeitsidee als innere Erkenntnißquelle verleugnet, dann muß das christliche Bewußtsein gegenüber dem Buchstaben der Schrift als eine bloße tabula rasa erscheinen. So bei gewissen Secten, welche die Bergpredigt des Herrn buchstäblich und ideenlos verstehen, und daher z. B. den Eid im bürgerlichen Leben verdammen, weil dort geschrieben steht: „Eure Rede sei Ja Ja und Nein Nein“, ebenso wie sie den Kriegsdienst nicht mit dem Christenthume vereinbar finden, weil es heißt: „So dir Jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem halte den anderen auch dar.“ Das Nämliche gilt von der ideenlosen Auffassung des Vorbildes Christi, indem Viele die Nachfolge Christi als ein äußerliches Copiren Christi verstanden haben. Das relativ Apriorische in der christlichen Sittlichkeit, vermöge des Zeugnisses der innewohnenden Idee und des göttlichen Geistes, hat Luther klar eingesehen, wenn er sagt: „So wir Christum haben und bewahren ihn, alsdann taugen wir bald, Gesetz zu machen und Alles recht zu richten; ja, da werden wir gar neue zehn Gebote machen, wie Paulus Solches treibt in allen Briefen und Petrus, in Sonderheit aber Christus im Evangelio“\*), Haben wir — will er sagen — den lebendigen Born des Geistes in uns, so sind wir auch im Stande, neue Formen des Sittlichen zu produciren und die neuen Aufgaben zu lösen, welche die Gegenwart des Lebens an uns stellt. Jedoch darf jenes Apriorische in der christlichen Sittlichkeit nur relativ und unter Beschränkungen verstanden werden. Denn, wenn einerseits aus seiner Nichtachtung und Nichtbefolgung eine unwahre, weil sklavische und mechanische, Abhängigkeit von der Schrift erfolgen muß, so ergiebt sich anderseits aus einem unbeschränkten und ausschließlichen Festhalten an demselben ein Mißbrauch der Freiheit, ein antinomisches Verhältniß zu Schrift und Kirche. Das Wahre der Sache aber ist, daß die Idee nur in lebendiger Wechselbeziehung zu Dem, was uns positiv gegeben ist, ihre gesunde Entwicklung und ihr unerläßliches Regulativ findet.

---

\*) Luther's Werke, Walch'sche Ausgabe XIX., S. 1750.

Demnach unterscheidet sich unser Standpunkt bei der Erkenntniß der christlichen Sittlichkeit ebenso sehr von einem Supernaturalismus, welcher die Offenbarung mit Ausschließung menschlichen Forschens zu seinem Ausgangspunkte nimmt, wie von einem Rationalismus, welcher von dem eigenen Denken, mit Ausschließung des Glaubens und der Offenbarung, ausgeht. Ein Supernaturalismus, wie der bezeichnete, verkennet, daß die Offenbarung eben für die Vernunft vorhanden ist, daß daher die Vernunft für die Offenbarung präformirt sein muß. Mit anderen Worten: die ursprünglichen und die tiefsten Fragen der Vernunft sind es gerade, auf welche die Offenbarung Antwort ertheilt; und die durch Gottes Geist erleuchtete Vernunft soll nur lernen, immer besser zu fragen und immer besser die Antworten zu verstehen, welche die Offenbarung ertheilt. Sollte aber zwischen Vernunft und christlicher Offenbarung ein absoluter Gegensatz bestehen: dann müßte ja die Vernunft und die in der Vernunft gegebene natürliche Offenbarung von einem anderen Gotte herkommen, als die christliche Offenbarung; oder die menschliche Natur müßte dermaßen durch die Sünde zerrüttet sein, daß Sünde und Finsterniß zur Substanz des Menschen geworden wären, wodurch denn freilich die menschliche Natur dem Christenthume gegenüber das absolut Ungleicheartige, und das Christenthum das für den Menschen absolut Paradoxe werden würde, eine Ansicht, welche jedoch eben so sehr gegen die Schrift streitet, wie gegen die Kirchenlehre, und in Folge der sog. Jlacianischen Streitigkeiten von der evangelischen Kirche ausdrücklich als häretisch verworfen worden ist. Auf der anderen Seite wird aber von einem Rationalismus, welcher mit Ausschließung der Offenbarung in der Vernunft seinen Ausgangspunkt sucht, die Thatsache völlig verkannt, ja geleugnet, daß die natürliche (sich selbst überlassene) Vernunft durch die Sünde verdunkelt, und daß das Christenthum sich zu unserer Vernunft gerade so verhält, wie zu der menschlichen Natur überhaupt, nämlich theils erlösend, theils vollendend und zur Vollkommenheit entwickelnd. Indem wir nun also eine gewisse Einheit von Vernunft und Offenbarung behaupten, kann doch unsre Meinung keineswegs sein, daß diese Einheit eine ab-

solute sei, so lange nämlich die Sünde noch fortdauert; vielmehr schließt diese Einheit noch den relativen Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung in sich, einen Gegensatz, welcher während des gegenwärtigen Aeons niemals völlig überwunden werden kann, weshalb in allem unfrem Erkennen immer ein Transcendentes übrig bleibt, welches nicht in unsrer Erkenntniß aufgehen will\*). Hierin gerade liegt der Grund, weshalb die christliche Erkenntniß niemals der heiligen Schrift und der in dieser niedergelegten Offenbarungsfülle entwachsen kann, sondern immer auf's Neue zu ihr zurückkehren muß, damit das subjective Bewußtsein sich immer inniger mit dem objectiven Christenthume zusammenschließe. Stößt aber unsre Behauptung einer relativen Einheit von Vernunft und Offenbarung bei Solchen auf Widerspruch, deren Wahlspruch lautet: Aut Caesar, aut nihil, und welche entweder ein absolutes Wissen, oder, wofern dieses nicht möglich sein sollte, ein absolutes Nichtwissen statuiren: so ist daran zu erinnern, daß die Relativität nun einmal das unauslöschliche Merkmal dieser unsrer Welt ist, in welcher, auch nachdem die Versöhnung geschehen, nachdem das absolute Princip in die Wirklichkeit eingetreten ist, dennoch der unüberwundene Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit stets fortdauert. Auch lehrt die Erfahrung, daß es ebenso wenig, wie mit einem absoluten Nichtwissen, mit einem vermeintlich absoluten Wissen hat gehen wollen. Die Geschichte der Philosophie zeigt uns nur allzu oft, daß jenes ganze sogen. reine Vernunftwissen, ungeachtet seiner prätendirten Absolutheit, in Wirklichkeit stets nur sehr relativ und lückenhaft ausfiel, auch alsdann, wenn es die Grenzen der Erkenntniß festsetzen wollte und sich selbst als ein Nichtwissen bestimmt hatte. Denn bis auf den heutigen Tag hat noch jedes neue philosophische System mit der Behauptung angefangen, daß in den vorhergegangenen die Vernunft es nur zu einer relativen Selbsterkenntniß gebracht habe, und demnach sich selber relativ fremd geblieben sei. In dem diesseitigen Dasein aber und unter den irdischen Bedingungen, an welche unsre

---

\*) Vgl. Martensen's Christl. Dogmatik, und Desselben Schrift: Ueber Glauben und Wissen (übersetzt in Jahrbüchern f. d. Theol. XIV., 390 ff. 1870.)

Entwicklung hier einmal gebunden ist, wird „das Stückwerk unserer Erkenntniß“ nicht beseitigt.

Aus dem bis hierher Gesagten ergibt sich denn auch unsere Beantwortung der Folge: wie wir das Verhältniß zwischen der philosophischen und der christlichen Ethik bestimmen? Einen wirklichen, in der Sache begründeten, Gegensatz beider nehmen wir nicht an, da die (ihrer Methode nach) philosophische Ethik sehr gut christlich, und die christliche wiederumfüglich philosophisch sein kann. Der Unterschied wird sich nur in Analogie mit jenem Unterschiede bestimmen lassen, welcher zwischen der Religionsphilosophie und der christlichen Glaubenslehre stattfindet. Dagegen erkennen wir allerdings einen Gegensatz zwischen christlicher und nicht-christlicher Ethik, d. h. einer solchen, welche durch eigene Mittel, in völliger Unabhängigkeit, ja, offener Losagung von der Offenbarung, die Sittenlehre begründen will. Indessen ist das Verhältniß der christlichen Ethik zu der nicht-christlichen doch kein bloß gegensätzliches, sondern in gewissem Sinne auch ein Verhältniß der Einheit. Denn da dasjenige Humanitätsideal, zu welchem das Christenthum den Menschen erlösen und vollenden will, dasselbe ist, zu welchem schon von Anfang her die menschliche Natur angelegt war, dessen Entwicklung aber durch die Sünde gestört und gehemmt worden: so wird es auch — und dieß so gewiß, als die eingetretene Störung eben keine absolute heißen darf — ein gemeinsam Menschliches geben, was sowohl von der christlichen, als von der nicht-christlichen Ethik anerkannt wird. Und so sind auch die formalen Begriffe aus dem Gebiete der Sittlichkeit, der Begriff des sowohl für das Einzel- als das Gemeinschaftsleben Normalen, der Begriff der Freiheit und des Guten, der Pflicht und der Tugend, für die christliche und für die nicht-christliche Ethik im Grunde die nämlichen. Verschieden ist aber ihr Inhalt; daher verhält sich die christliche Ethik zur nicht-christlichen theils kritisch, verurtheilend oder berichtigend, theils vollendend und erklärend, indem sie nachweist, daß alle diese allgemeinen Begriffe nur durch das Christenthum Leben und Fülle erlangen, zu ihrer Wahrheit kommen und ihre rechte Bedeutung gewinnen können. Darum

eben, weil die christliche Ethik das allein wahre Humanitäts-Ideal entwickeln und zur Anschauung bringen soll, darf nichts Menschliches ihr fremd bleiben, und ihre Aufgabe muß sein, die Einheit des Christlichen und des Humanen nachzuweisen, also zu zeigen, daß dasjenige Menschliche, von welchem das Christliche zurückgewiesen und verleugnet wird, eben nicht das wahrhaft Menschliche sei, wie auch umgekehrt, daß dasjenige Christliche, durch welches das rein Menschliche verleugnet wird, gewiß nicht das wahrhaft Christliche sei.

## Die christliche Ethik und die moderne Humanität.

### §. 14.

Die im Vorhergehenden ausgesprochene, auf Vereinigung des Christlichen und des Humanen gerichtete, Forderung erhält in unsrer Zeit eine besondere Bedeutung. Denn das eigentliche Princip unsrer Zeit, ihr leitender Gedanke, ihre Alles beherrschende Tendenz, kann füglich in das Eine Wort: Humanität gefaßt werden. Obgleich nun nicht geleugnet werden soll, daß ein zwiefaches Humanitätsideal in der Gegenwart vorhanden sei, und das eine wie das andere seine Verehrer habe: überwiegend ist jedenfalls das Humanitätsideal dieses Geschlechts das autonomische. Es darf daher auch nicht zufällig heißen, daß gerade der Prometheus-mythos, von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Zusammenhange, einem vorzugsweise „dem Humanen“ nachtrachtenden Geschlechte sich wie von selbst in Erinnerung gebracht hat\*). Prometheus ist ein Titane, welcher es „für einen Raub hält“, auch den Raub nicht scheuet, den Göttern gleich zu sein, und das Feuer vom Himmel stiehlt. Er ist's, der den Menschen Cultur und Civilisation, alle Kunst und Wissenschaft bringt. Er ist's, der sie gebildet und klug, aber nicht fromm und gut, vielmehr hochmüthig macht und den himmlischen Mächten trogen lehrt,

\*) Vgl. Dorner in: Jahrb. f. d. Theologie I, S. 361, und H. Martensen's Schrift: Til Grundring. an J. P. Mynter, S. 44 ff.



wie er selber thut. Ihr Wissen ist nun ohne Gottesfurcht, ihre Freiheit ohne Gehorsam und Ehrfurcht. Seit die Menschen auf diesem ungesetzlichen Wege zur Cultur geführt sind, wird Prometheus, als Repräsentant der Menschheit, nach dem Willen des Zeus, zur Strafe an einen Felsen angeschmiedet, wo ein Adler ihm die Leber aushackt, welche stets von Neuem anwächst. Jeden dritten Tag kehrt „des Zeus besflügelter Hund“ zurück, und frisst die wiedergewachsene Leber. Diese Leber, „welche nicht stirbt“, ist ein Bild der Begierden und Leidenschaften, welche nicht sterben können, und der Adler, der sie, wenn sie herangewachsen, frisst, ein Bild der von den Leidenschaften unzertrennlichen Leiden und Qualen, Prometheus selbst in seiner Pein ein Bild des menschlichen Ich's, welches von der Gemeinschaft Gottes sich losgerissen hat. Mit der Fessel einer eisenharten Nothwendigkeit ist er geschmiedet an den öden Felsen der Wirklichkeit, durch die Jahrtausende hindurch unsäglichem Leiden preisgegeben, von welchen erst Herakles ihn befreit, eines Gottes Sohn, welcher mit seinem Pfeile den Adler tödtet und die Fesseln sprengt — hierin ein Vorbild des Erlösers, welcher dem schuldbeladenen und gebundenen Geschlechte die Erlösung bringt. Prometheus ist, wie Schelling sagt, nicht ein Gedanke, den irgend ein Mensch erfunden hat; er ist vielmehr einer jener Urgedanken, welche sich selbst in's Dasein drängen. Nicht der Griechengeist allein legt in dieser Mythe eine geheime Beichte ab, sich als den Freien und dennoch Gefesselten bekennend, weil seine Freiheit nicht die legitime ist, aber zugleich auch die Hoffnung zukünftiger Befreiung aussprechend: es ist der Menscheng Geist selbst, welcher hier redet. Diese Mythe ist von allgemein menschlichem, universalem Inhalte. Und in unsrer Zeit hat der Prometheusmythus eine neue und prägnante Erfüllung gefunden. Denn in mehr als Einer Hinsicht ist das gegenwärtige Geschlecht auf dem prometheischen Wege zu seinem großen Culturreichthum und seinen vielen Erkenntnißschätzen, sowie zu seiner Naturbeherrschung gelangt. In seiner Emancipation vom Glauben, vom Gehorsam und der Liebe zu Gott, rühmt es sich, dazu gekommen zu sein; seine Schuld aber läßt sich mit den Worten bezeichnen, die wir beim Propheten lesen: „Du dachtest:

da ist Niemand, der mich siehet; deine Weisheit und Kunst hat dich verkehret, und sprichst in deinem Herzen: Ich bin's, und sonst keine" (Jes. 47, 10). Und daher ist dieses Geschlecht in seiner emancipirten Freiheit zugleich so gebunden, ist seinen geheimen Qualen und Herzensängsten, und einer unseligen, sturmerfüllten Oede in seiner inneren Welt preisgegeben. Unablässig verlangt es nach Freiheit; und unter fortgesetzten Civilisationsbestrebungen und nach außen gerichteten Freiheitskämpfen, mühet es sich vergeblich ab, seine Fesseln abzuschütteln. Es kann aber nur auf dem nach innen führenden Wege erlöst werden, nur durch den Erlöser, durch das Evangelium Christi.

Freilich müssen wir, einer falschen Christlichkeit gegenüber, immer wieder betonen, daß die Cultur, daß Kunst und Wissenschaft nicht an und für sich vom Uebel seien, im Gegentheil zu einem vollständigen Menschendasein unerläßlich gehören; ja, es muß gesagt werden, daß die Cultur, daß Bildung eine der Bedingungen sei für die volle Entwicklung der Sittlichkeit und der Religiosität, welche unter barbarischen, culturlosen Zuständen nur sehr unvollkommen zur Entfaltung kommen können, weshalb das Christenthum in den Ländern, an den Orten, wo keine Cultur vorhanden war, selbst die Keime derselben pflanzte. Worauf es aber für die moderne Humanität ankommt, ist Dieses, daß ihr Culturbesitz ein rechtmäßiger werde und die richtige Stellung zu dem Höheren und zur Religion gewinne, was nur dadurch möglich ist, daß der Mensch sein Reich zu sehen nimmt von dem König der Könige, daß er Gottes Vasall und Haushalter auf Erden sein will, anstatt Selbstherrscher und Selbsteigenthümer sein zu wollen. Und dieses ist der Erlösungsprozeß, durch welchen das Geschlecht seiner Prometheusqualen soll erledigt werden; dieses ist das in der Fülle der Zeiten geoffenbarte tiefe Geheimniß (Ephes. 1, 10 ff. Röm. 16, 25 f.), welches auch in dieser unsrer Zeit sich enthüllen und erfüllen soll. Daß die Wissenschaft das Geschlecht zu erlösen nicht vermöge, braucht fürwahr nicht erst gesagt zu werden. Wohl aber soll die Wissenschaft an ihrem Theile zur Erkenntniß Dessen, worauf es ankommt, mitwirken.

Und eben deshalb soll die christliche Wissenschaft sich weder

gleichgültig, noch bloß ablehnend und verwerfend verhalten gegen die prometheische Humanität unsrer Tage, sondern zugleich die in jenem emancipirten Weltbewußtsein gefangenen Wahrheitsmomente erkennen und die Anknüpfungspunkte für das Christliche aufsuchen. Auch muß man sich davon überzeugen, daß eine große Zahl Derer, die unter den Einflüssen jener emancipirten Humanität stehen, viel weniger das Titanische derselben sich angeeignet hat, als vielmehr nur, ohne zu wissen wie? der aus jener Quelle fließenden geheimen Qualen und Leiden theilhaftig geworden ist. Noch immer giebt es Viele, die nach Erlösung verlangt, welche sie auch gern annehmen würden, könnte sie ihnen nur in rechter Weise nahe gebracht werden; ein Neues suchen sie, und sie wissen nicht, daß dieses Neue, das sie suchen, das recht verstandene Christenthum selbst ist, dieses Christenthum, welches nicht, wie man ihnen oft vorgestellt hat, etwas — Unmenschliches (dem menschlichen Fühlen und Leben Fremdes, ja Feindliches) ist, vielmehr Etwas, das den tiefsten Bedürfnissen des Menschen entgegenkommen will. Die Orthodoxie und der Pietismus, beide haben sich in Betreff jener weltlichen Humanität Manches vorzuwerfen, sofern sie dieselbe nur allzu oft theils als bewußte Gottlosigkeit, theils als Eitelkeit und Leichtsinns behandelt haben, anstatt zu derartigen Urtheilen sich erst das Recht dadurch zu erwerben, daß sie eine ernsthafte Selbstkritik anstellten und sich fragten: haben wir denn unsererseits das Christliche immer in das rechte Verhältniß zum Menschlichen gestellt? sind wir so ganz unschuldig daran, wenn man drüben jetzt das Menschliche in ein falsches Verhältniß zum Christlichen stellt? — Besonders auf Einen Punkt möchten wir die Aufmerksamkeit lenken. Es läßt sich nicht leugnen, daß die ältere Theologie unsrer Kirche, wie auch die pietistische Schule und Partei, nicht wenig jener Emancipation die Wege dadurch gebahnt haben, daß sie zu ausschließlich ihren Blick auf das Reich der Gnade hefteten, dagegen für das Reich der Natur, das Reich der ersten Schöpfung, welches doch eine Voraussetzung ist für das Reich der Gnade, meistens die Augen schlossen. In dem Maße vertieften sie sich in die Lehre vom Heile und vom Heilande, daß die Lehre von Gott dem Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer Himmels und

der Erden, nicht zu der Entfaltung und der Anwendung, welche ihr zukommt, gelangen konnte. Die Schöpfung wurde zu einseitig unter dem Gesichtspunkte der Sündhaftigkeit und des Verderbens aufgefaßt, das gegenwärtige Leben zu ausschließlich nur als Vorbereitung für das zukünftige betrachtet, während man übersah, oder doch nicht gebührend hervorhob, daß das gegenwärtige Leben nur alsdann in Wahrheit ein Mittel sein kann für das zukünftige, wenn es zugleich als Zweck an sich selber gilt, wenn das Leben in diesem von Gott uns bestimmten Dasein gründlich und vollständig allen seinen Aufgaben nach durchgelebt wird. In der Lehre freilich hielt man symbolgemäß daran fest, daß die Sünde nicht des Menschen Wesen ausmache, daß die Schöpfung, obgleich durch die Sünde gestört, dennoch nicht des Teufels, sondern Gottes Werk sei. Aber diese richtige Erkenntniß wurde nicht durchgeführt, noch mit Verstand und Geist angewendet; und fortwährend blieb Sinn und Gemüth für zahlreiche Erscheinungen des natürlichen Menschenlebens und des natürlichen Menschengesistes fast völlig blind. Zwar im 15. und 16. Jahrhunderte war durch die Wiederentdeckung Griechenlands und Roms und ihrer Literaturen ein neuer Sinn erwacht. Jedoch, was sich da von wahrhaft gesundem Sinne und Bewußtsein regte, erstickte bald nachher wieder, besonders im 17. Jahrhunderte, welches nicht mit Unrecht das Mittelalter der protestantischen Kirche genannt worden ist. Erst hundert Jahre nachher machte sich der Sinn für das Menschliche wieder geltend, und zwar in einem Umfange und mit einer Kraft, wie niemals zuvor, nämlich in Folge des großen geistigen Umschwungs, welcher im 18. und in unserm Jahrhunderte eingetreten ist.

Freilich hat dieser Umschwung oft und nach mancher Seite hin den Charakter einer Emancipation vom Christenthume angenommen, und gegen die Kirche und ihre Heiligthümer sich theils feindlich, theils gleichgültig verhalten; und in dieser Richtung und Gestalt hat er in Goethe's berühmten Gedichte: „Prometheus“ einen Ausdruck gefunden. Allein, während Gott der Herr im Ganzen dem damals aufkommenden Geschlechte ein „unbekannter Gott“ war, wie vormals den Athenern, erhob sich doch zugleich am

Geisteshimmel ein Reich göttlicher Ideen, in welchen der Menscheng Geist sein eigenes Wesen wiedererkannte, und welche über dieses Erndendasein einen so verklärenden Glanz ausbreiteten, daß Vielen das gegenwärtige Leben jetzt so reich erschien, daß sie gar nicht mehr das Bedürfniß eines jenseitigen fühlten. Der Sinn für das Schöne wurde durch große Dichter und Künstler entwickelt; und man machte die Erfahrung, daß es eine Freude gebe an der Herrlichkeit der Natur, an den Erzeugnissen der Kunst, welcher man, auch wenn sie keine fromme sei, dennoch ihre Berechtigung und ihren Werth nicht absprechen dürfe. Von begeisterten Denkern wurde die Idee des Guten, des Sittlichen, scharfsinnig und beredt gedeutet; und überall hin verkündigte man: es giebt eine Sittlichkeit, es giebt ein Freiheitsbewußtsein, es giebt eine Unterordnung unter die ewigen Forderungen des Gesetzes und des Ideals, welche Anspruch auf Hochachtung und Bewunderung hat, wenn sie auch nicht den Stempel des Christenthums trägt. Die Freuden und die Schmerzen des Menschenherzens, alle die geheimen Vorgänge und Erfahrungen der Menschenseele, der echt menschliche Freiheitskampf für die Ideale des Lebens, sie wurden von den Dichtern geschildert, und wirkten elektrisirend und befruchtend auf das Leben. Man suchte das allgemein Menschliche auf, forschte dem Menschen nach in allen Zeitaltern, unter allen Himmelsstrichen, in allen Völkern, in allen Religionen; und mit der Zauberlampe des Geistes und der Phantasie wurden sowohl die Gottheiten der Griechen als die des Nordens, alle Ideale dieses natürlichen Lebens, aus dem Schattenreiche in die geistige Gegenwart und in das Licht des Tages heraufbeschworen. Die Weltgeschichte wurde mehr und mehr als die Geschichte des Menschen verstanden und behandelt; und zugleich mit dem geschichtlichen Sinne, wie auch durch die Drangsale der Zeit, die welterschütternden Ereignisse, die gewaltigen Umwälzungen der Reiche, unter welchen ein neuer politischer Prometheus zuletzt an den Felsen St. Helena's geschmiedet wurde, erwachte auch die Liebe zum Nationalen, zum Vaterländischen. Durch die Philosophie wurde die Idee des Wahren neu belebt. Das menschliche Selbstbewußtsein ward zum Ausgangspunkte aller Wahrheitserkenntniß, ward ihr Probirstein, im Gegensatze



gegen den bloßen Autoritätsglauben. Man vertiefte sich in Natur und Wesen des Ichs, des Selbstbewußtseins; man erforschte die Gesetze des Denkens und des Seins; man versuchte sich mit der Lösung des großen Räthsels unseres Lebens, und jede solche Lösung wurde mit begeisterten Zungen verkündigt und besungen. Nun läßt sich freilich mit Recht sagen, daß alles dieses Schöne und Herrliche auf prometheischem Wege gewonnen worden, und das Heil darin nicht zu finden sei. Jedoch, so unleugbar Das auch ist, keineswegs folgt doch daraus, daß in allen jenen Geisteserzeugnissen und Errungenschaften auch keine Anknüpfungspunkte seien für das Heil in Christo, für die Erlösung. Man darf freilich sagen: diesem ganzen Humanitätsreiche fehlt das Höchste, darum weil Gott ihm fehlt. Indessen daraus, daß einem Geschlechte das höchste Gut fehlt, folgt noch nicht, daß es nicht ein relativ Gutes besitzen könne. Man kann freilich sagen, daß dieses ganze neuere Culturbewußtsein einen ungelösten Widerspruch in sich trage, daß das Ganze doch nur Eitelkeit sei; und Dieses zeige sich ja auch darin, daß die so glänzenden Anfänge doch nur geendet haben mit dem Materialismus, mit den höchst prosaischen Culturbestrebungen der Jetztzeit, während die sittlichen Zustände auf so viele und vielerlei Art untergraben worden seien. Man kann freilich sagen, und wir selbst gedenken Dieses im Folgenden ausführlicher zu sagen, daß nicht der Optimismus, sondern der Pessimismus die Weltanschauung sei, die dem geistig höher stehenden Menschen, welcher aber ohne Gott und ohne Erlöser in dieser Welt ist, übrig bleibt und ihm eignet. Um aber sagen zu dürfen, daß jenes Alles Nichts sei als Eitelkeit, muß man doch vorher die über jene Erscheinungen ausgegossene eigenthümliche Herrlichkeit verstanden haben. Mit dem Ausspruche nämlich, daß Alles lauter Eitelkeit sei, verhält es sich gerade so, wie mit dem Ausspruche des Sokrates, daß er Nichts wisse. Das Bekenntniß, man wisse Nichts, ist völlig bedeutungslos in dem Munde eines in jedem Betracht Unwissenden oder eines Solchen, der etwa nur Trivialitäten weiß. Bedeutung erhält es erst, wenn ein wirklich Wissender so redet, welcher alles sein Wissen für Nichts erklärt im Verhältniß zu einem anderen, höheren Wissen; und Dieses war eben mit Sokrates der Fall,

welcher sich im Besitze der höchsten Wissenschaft seines Zeitalters befand, sie aber für ein Nichtwissen erklärte im Verhältniß zu dem höheren Wissen, welches er suchte. Ebenso verhält es sich mit jenem Sage, daß Alles eitel ist. Wenn er nun den Dingen gilt, welche an und für sich lauter Leere und Illusion, Gemeinheit und Trivialität sind: so ist damit Nichts gesagt, und der Ausspruch entbehrt jeder Pointe. Seine rechte, seine tragische Bedeutung bekommt er erst, wenn er über die Dinge ergeht, welche in Wahrheit eine Realität sind, ja eine gewisse Weltherrlichkeit darstellen, aber im Verhältniß zu der höchsten Realität, zu Gott, von dem sie geschieden und losgerissen sind, dennoch als bloße Eitelkeit und Nichtigkeit erscheinen. Das es aber eine Weltrealität giebt, daß die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit nicht geradezu lauter Eitelkeit und Nichtigkeit sind, ihre Herrlichkeit nicht bloß eine scheinbare, sondern eine wirkliche Herrlichkeit, davon zeugt das Heidenthum keineswegs nur durch seine Prometheus sage. Was dort aus dem Himmel geraubt wird, ist, obgleich es für den Räuber sich in Pein und Dual verwandelt, an sich durchaus nicht bloßer Schaum oder Dampf. Nein, das Evangelium selbst schildert es unter jenem so schönen und freundlichen Bilde, auf welches wir schon einmal im Vorhergehenden hingewiesen haben. Es vergleicht das Himmelreich mit einem Kaufmanne, welcher gute Perlen suchte, und da er Eine köstliche fand, so verkaufte er Alles, was er hatte, ging hin und kaufte sie. Jenes sein Eigenthum, welches er dahingab, es bestand doch nicht aus bloßen Rechenpfennigen oder alten Lumpen, sondern hatte wirklichen Werth, wirkliche Geltung. Das Christenthum legt also dem gefallenem Menschen, auch im Stande seiner Sündhaftigkeit, noch ein Eigenthum bei, ein wirkliches Gut, ja gewissermaßen einen Reichthum, eine Herrlichkeit. Dieses verkannte aber die ältere orthodoxe wie pietistische Richtung, eine jede in ihrer Art, indem sie den Menschen in seinem sündigen Zustande meistens nur als einen Bettler darstellten, welcher jedes geistigen Schmuckes entkleidet und lediglich auf eine bürgerliche Gerechtigkeit im engsten Sinne des Wortes reducirt sei. Und hören wir nicht in unsrer Zeit manchen Frommen sein: „Alles ist eitel“, z. B. über die Philosophie, aussprechen, ehe er noch das Wahre und Reale, was sich allerdings

auch in ihr findet, verstehen und würdigen gelernt hat? wodurch seine Klage selbst zu etwas sehr Eitlem und Leerem wird. Ist doch gerade die neuere Culturwelt für Jeden, der sie nur einigermaßen verstanden hat, ein eminenter Beweis der Kraft und des Reichtums, welche der Mensch auch außerhalb des Christenthums und der Sphäre der Religion noch besitzt. Wenn nun gesagt wird, daß wir alles Dieses für die Eine Perle dahingeben, Alles verlassen und Christus nachfolgen sollen: so ist hiermit doch nur die Eine Seite der Sache beleuchtet. Wir sollen den weltlichen (von Gott abgewandten) Sinn und die weltliche Betrachtung der Dinge, welche in jenem eignen Besitze des Menschen das Letzte, das Höchste erblickt, darangeben und lassen. Aber die Sache hat noch eine andere Seite, welche der Erlöser mit den Worten bezeichnet: „Wer verläßt Häuser, oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater, oder Mutter, oder Weib, oder Kinder, oder Acker um meines Names willen, der wird es hundertfältig nehmen, und das ewige Leben erben“ (Matth. 19, 29). Geben wir um Christi willen alle jene Weltrealitäten auf, so daß wir unser Heil nicht mehr in ihnen suchen und ihrer uns nicht mehr rühmen: so sollen wir sie in einem höheren Sinne zurückempfangen; sie sollen uns in einem höheren Zusammenhange nicht bloß der Betrachtung, sondern des Lebens wiedergegeben werden, also daß wir die ganze Mannigfaltigkeit jener Güter in ihrem rechten Verhältnisse zu dem Einen, das ihr lebendiges Centrum bildet, erkennen, erleben, fühlen, daß wir uns relativ zu dem Relativen, absolut zu dem Absoluten verhalten. Nichts, garnichts von Demjenigen, was zu einem wahren Menschendasein gehört, soll verloren gehen. „Alles ist euer“, spricht der Apostel. Aber das Menschenleben soll sich um ein anderes Centrum, nämlich um den lebendigen Gott, bewegen, während es früher sich nur um sich selber bewegte. Die Aufgabe, welche uns demnach von der neueren Culturwelt gestellt wird, können wir füglich mit der Aufgabe zusammenstellen, welche die Reformatoren im Verhältniß zum classischen Humanismus ihrer Zeit zu lösen hatten, insofern sie sich zu diesem nicht bloß kritisch und verurtheilend verhielten, sondern auch aneignend und entwickelnd.

## Eintheilung der christlichen Ethik.

### §. 15.

Das Gute, als Gegenstand der Ethik, stellt sich, wie schon früher (§. 3. 4) hervorgehoben wurde, unter einem dreifachen Standpunkte unsrer Betrachtung dar. Theils als Reich Gottes in seiner ganzen Fülle, als das höchste Ziel unsres Strebens; theils als persönliche Vollkommenheit des Individuums, wie sie sich in Christi Nachfolge gestaltet und entwickelt (Tugend); theils als Gottes Gesetz, als heilige Forderung Gottes an unsern Willen (Pflicht). Da entsteht denn die für die ganze Anlage des Systems entscheidende Frage: in welcher Reihenfolge diese Aufgaben zu behandeln seien? ob wir zuerst die ethische Lehre vom Reiche Gottes und den menschlichen Gemeinschaften (Familie, Staat und Kirche), darnach die Lehre von der Nachfolge Christi, und endlich die Lehre von der Pflicht und Tugend abzuhandeln haben; oder umgekehrt? Hierüber herrschen nun entgegengesetzte Anschauungen; und es ist bekannt, daß die berühmtesten Ethiker unsrer Zeit, Schleiermacher in seiner philosophischen, und Rothe in seiner theologischen Ethik, die Forderung stellen, daß mit der Darstellung des höchsten Gutes, als der höchsten und gehaltvollsten Idee, angefangen — eine Forderung, welcher sie mit einer durchgeführten Gemeinschaftslehre zu genügen gesucht haben — und danach erst die Tugend- und Pflichtenlehre entwickelt werde. Andere dagegen fordern den entgegengesetzten Gang, so daß also mit dem Gesetze der Anfang gemacht werde, indem sie hervorheben, daß der subjective Factor des Guten, nämlich die Individualität und Gesinnung, nicht zu seinem Rechte komme, wenn angefangen werde mit der ethischen Totalität, daß jene objective Darstellungsweise sich mehr für die antike Sittenlehre eigne, als für die christliche; daß es bedenklich sei, die subjective, individuelle Seite so in Schatten zu stellen, und daß es niemals gut thue, das Gesetz von seiner Stelle, dem in Gottes Offenbarung ihm angewiesenen Primat, fortzurücken: denn es sei der eigentliche Felsen der Sittenlehre, ein Felsen, welcher hinabreiche bis auf den tiefsten und innersten

Grund des Lebens. Sie verweisen zugleich auf die unsrer evangelischen Kirche eigenthümliche Auffassung des Gesetzes und des Evangeliums, welche verlange, daß wir mit dem Gesetze, als dem göttlichen Zuchtmeister auf Christus, beginnen\*). Wir unsererseits erkennen das dieser Betrachtung einzuräumende Gewicht willig an, und stimmen auch darin unbedingt zu, daß, mit einer durchgeführten Gemeinschaftslehre anzufangen, sich mehr für die antike, als für die christliche Ethik eignen dürfte. Nichtsdestoweniger sind wir überzeugt, daß die, welche von dem höchsten Gute, von Finalbestimmungen (Zweck und Ziel der ganzen Lebensführung) ausgehen, ebenfalls einen vollberechtigten Gesichtspunkt geltend machen, wenngleich dieser, unsrer Ansicht nach, auf eine andere Art und innerhalb anderer Grenzen zur Geltung zu bringen ist. Für uns ist nämlich bei dieser Streitfrage von keinem Entweder — Oder, sondern einem Sowohl — Als auch, die Rede.

Bei der Behandlung der Ethik nöthigt sich uns nämlich ein doppeltes Interesse auf, welches seine Befriedigung erfordert: das eine überwiegend theoretisch oder contemplativ, den Principien zugewandt, das andere ein überwiegend praktisches, den concreten Existenzformen des Sittlichen gewidmet. Dieses zwiefache Interesse kann, unserer Auffassung zufolge, nur durch eine zwiefache Darstellung gründlich zu seinem Rechte kommen, nämlich durch zwei Gedankenreihen, deren jede ihren vorherrschenden Gesichtspunkt hat, so daß in der einen die Grundbegriffe nach gerade entgegengesetzter Ordnung, als in der anderen, zu behandeln sein werden. Wenn wir hier von einem Gegensatz des Contemplativen und des Praktischen reden, so muß man sich beständig daran erinnern, daß wir diesen Unterschied doch nur als einen relativen auffassen, und daß er im Grunde nur ein Unterschied innerhalb des Praktischen sei, sofern ja die ganze Ethik praktisch ist.

Das contemplative Interesse ist überwiegend auf das Objectiv und Allgemeine, auf die ethischen Grundideen hingerrichtet,

---

\*) Chr. Schmidt, Christliche Sittenlehre, und Palmer, Die Moral des Christenthums. In meinem „Grundrisse zum System der Moralphilosophie“ (1841) ist ebenfalls mit dem Gesetze der Anfang gemacht worden.



soweit dieses Principien für die sittliche Welt sind, in welcher einerseits das Individuum, anderseits die Gemeinschaft als constituirende Momente in Betracht kommen. Jenes Interesse sucht also eine ethische Weltanschauung in ihren Grundzügen. Sucht es aber eine solche, d. h. eine Erkenntniß der sittlichen Welt nach ihrem letzten Endzwecke, sowie nach der bewegenden Kraft und Norm ihrer ganzen Freiheitsbewegung: so muß das höchste Gut, als Endziel der Bewegung, so muß das Reich Gottes in seiner Vollendung der Begriff sein, von welchem man ausgeht. Denn dieses ist die Finalbestimmung, welche ihr Licht über die sittliche Welt und alles sittliche Streben ausbreitet, und ohne welche alle übrigen Partieen in Dunkel oder Halbdunkel bleiben. Die ethische Weltanschauung soll uns dazu anleiten, daß wir die wirklichen Weltzustände verstehen, die menschlichen Bestrebungen richtig würdigen, den Werth oder Unwerth der menschlichen Dinge bestimmen lernen. Daher muß eine solche Darstellung mit dem absolut Werthvollen anfangen, mit Demjenigen, worin wir den Maßstab aller Würdigung besitzen. Diesen aber brauchen wir, sofern wir auf dem Standtpunkte des Christenthums stehen, nicht erst zu suchen, da er uns schon gegeben ist. Die Darstellung der ethischen Weltanschauung des Christenthums muß also eschatologisch, d. h. mit dem Ende anfangen, und sich von diesem aus regressiv bewegen, d. h. so, daß sie zu Demjenigen zurückgeht, was in der zeitlichen Entwicklung den Anfang bildet. Daß nun die Darstellung einer Weltanschauung, welche den Schlüssel zum Verständnisse der Geschichte und der Gegenwart enthalten muß, (ohne mit der Philosophie der Geschichte, welche einen viel weiteren Umfang hat, zusammen zu fallen), eine unabweisliche Forderung an die Ethik sei, das sehen wir als ausgemacht und über allen Zweifel erhaben an. Woher kommt es, daß so viele, selbst übrigens vorzügliche, Darstellungen der Ethik in wesentlichen Punkten dennoch so unbefriedigend ausfallen? Daher, weil sowohl die persönliche als die sociale Ethik von dem Hintergrunde des Weltlebens isolirt und ohne Zusammenhang mit der Geschichte und dem Ganzen des Daseins bleiben; daher, weil jene Darstellungen so wenig geeignet sind, über den Weltlauf, über diejenigen Principien und Kräfte

uns zu orientiren, welche uns alle doch beständig umringen und auf unsre ganze sittliche Entwicklung mitbestimmend einwirken, und welche darum von der Ethik uns zum Bewußtsein gebracht werden müssen. Je mehr in unsrer Zeit von dem Verhältnisse zwischen dem Christlichen und dem Humanen die Rede ist, je lebhafter zwei entgegengesetzte Weltanschauungen einander bekämpfen: um so berechtigter ist die Forderung an die Ethik, daß sie sich der dadurch ihr gestellten Aufgabe nicht entziehe. Mitten in das ethische System einen einzelnen Paragraphen über die ethische Weltanschauung einzuschieben, genügt offenbar nicht. Diese fordert ihre besondere selbständige Darstellung, welche aber nicht die ganze Ethik ist. Denn sie bleibt bei den allgemeinen Bestimmungen, den ethischen Universalien stehen, welche die ganze sittliche Welt in allen ihren concreten Erscheinungen durchbringen und durchleuchten. Sie befaßt also auch das Individuum, die einzelne Persönlichkeit: denn das sittliche Reich ist ja ein Reich der Persönlichkeiten, das Persönlichkeitsprincip daher das Alles bestimmende. Eben deshalb bleibt sie nicht bloße Weltanschauung, sondern wird zur Lebensanschauung. Denn, wenn zwischen diesen beiden unterschieden wird, so ist die Lebensanschauung, unter dem Gesichtspunkte des Individuums angesehen, Dasselbe, was die Weltanschauung ist unter dem der Totalität. Jedoch die hier bezweckte Darstellung wird sich von Anfang bis zu Ende auf das Allgemeine, oder auf die Entwicklung der ethischen Welt-Principien, der Lebens-Principien und -Normen zu beschränken haben, welche jedoch keineswegs das abstract Allgemeine vorstellen, darum nicht; weil sie eben die Principien der thatsächlichen Wirklichkeit sind. Will man indeß jene Darstellung nicht innerhalb der bezeichneten Grenzen halten, sondern, von dem höchsten Gute als Ausgangspunkte aus, in fortgesetzter Folge, die ganze Ethik mit allen besondren Formen des Sittlichen entwickeln, also auch die speciellen Gemeinschaftsorganismen schon in den Anfang aufnehmen: so läßt sich Dieses freilich thun. Aber bei einer solchen Durchführung der ganzen Ethik — möge auch ihr wissenschaftlicher Charakter alle Bewunderung verdienen — werden doch die Einwendungen Derer ihre Gültigkeit behalten, welche klagen, daß dabei der sub-

jective Factor nicht zu seinem Rechte komme und alsdann erst hinterher nachgeholt werden müsse (wie bei Rothe in seiner übrigens so vortrefflichen Pflichtenlehre, in welcher jedoch das Gesetz als Zuchtmeister auf Christus gar keine Stelle findet), und daß die ganze Anlage den Stempel einer einseitigen, antiken Objectivität an sich trage. Rothe bemerkt, daß in demselben Maße, wie die Ethik eine speculative Behandlung erfahren habe, sie stets auch als Lehre vom höchsten Gute behandelt, und dieser Begriff an die Spitze gestellt worden sei. Aber Das ist ja eben die Frage, ob das speculative Interesse, welches — wie man auch den Begriff der Speculation näher bestimmen möge — immer ein theoretisches und contemplatives Interesse bleibt, das vorherrschende für die Behandlung der ganzen Ethik sein dürfe, ob nicht ein anderes Interesse vorhanden sei, welches mit seinem überwiegenden Gewichte uns dazu nöthigt, die Reihenfolge der Begriffe zu ändern.

Man kann sich nämlich der Ethik auch in einem anderen Hauptinteresse, als jenem contemplativen, zuwenden. Man kann es in einem rein praktischen Interesse thun, indem man verlangt, daß die Ethik im strengeren Sinne des Wortes Lebenslehre sei, eine Lehre im unmittelbaren, concreten Zusammenhange mit dem Leben und der irdischen Existenz, was keineswegs mit der Forderung einer Lebensanschauung in ihren allgemeinen Grundzügen zusammenfallen wird. Von einem einseitig contemplativen Gesichtspunkte aus ist wohl gesagt worden, daß die Ethik die interessanteste aller Wissenschaften nur so lange bleibe, als man sich in den allgemeinen Principienfragen, in den verschiedenen Grundansichten von Welt und Leben bewege, aber die langweiligste und trivialste von allen werde, wenn man sich auch en détail mit ihr beschäftigen müsse. Wo aber das praktische Interesse nur ein recht lebendiges ist, da wird man diesem Satze unmöglich beistimmen. Ein solches Interesse mag immerhin auch nach Principien, nach Grundsätzen fragen: die Hauptrichtung wird aber stets auf ihre Anwendung, ihre Verwerthung für das wirkliche Leben in seiner Mannigfaltigkeit und seiner reichen Fülle hingehen. Von dieser Seite verlangt man alsdann, daß die Ethik uns nicht allein eine

Welt- und Lebensanschauung gewähre, sondern ein Bild des sittlichen Lebens selbst, wie es unter dem Einflusse dieser Anschauung gelebt und durchgeführt wird, nicht allein Principien und Ideale, sondern das Leben selbst in seiner Entwicklung zum Ideale, durch seine einzelnen concreten Wirklichkeitsformen hindurch, darstelle. Die sittliche Entwicklung ist aber zuerst und vor Allem Persönlichkeitsentwicklung. Und das praktische Interesse verlangt, außer der Darstellung dieser Entwicklung im Allgemeinen, auch eine specielle Anweisung und Handreichung, dazu eine brauchbare Nachweisung derjenigen Mittel, welche zum Fortgange und Wachsthum des sittlichen Lebens zu benutzen sind, sowie auch aller der Hindernisse, welche hierbei bekämpft, der Gefahren, welche überstanden werden müssen, kurz, daß sie also auch einen asketischen und pädagogischen, einen erziehenden und einübenden Charakter trage. Unter den heidnischen Denkern können wir besonders an Epiktet in seinen Abhandlungen und seinem Handbuche (*Encheiridion*) erinnern, sofern er in dem praktischen Philosophen einen Mann sieht, welcher nicht bloß im Allgemeinen durch Mittheilung von Ideen seine Schüler belehrt, sondern ihnen auch zur rechten Lebensführung behülfslich ist, sie heilt, sie besser macht, sie nicht bloß in ihren Ueberzeugungen und Anschauungen, sondern auch in ihrem Leben und ganzen Verhalten zu Philosophen (Weisen) macht. In der christlichen Kirche aber können wir auf die ganze erbauliche Literatur von den ältesten bis zu den neusten Zeiten hinweisen, auf Schriften, wie Tauler's Nachfolge des armen Lebens Christi, Thomas von Kempen's Nachfolge Christi, Arnd's wahres Christenthum und viele andre Bücher verwandter Art; denn ganz Dasselbe, was hier in rein erbaulicher und asketischer Form gegeben wird, hat die Ethik in wissenschaftlichem Zusammenhange zu entwickeln\*). Wenn wir aber von diesem praktischen Interesse ausgehen und die Entwicklung der Persönlichkeit zum vorherrschenden Gesichtspunkte machen: alsdann' kann unser Ausgangspunkt nicht die Totalität, die sittliche Welt oder das Reich sein, obgleich dieses nothwendig vorausgesetzt werden muß; sondern

---

\*) Vgl. Culmann, Die christliche Ethik. 2 Bände.

der Anfang muß mit der einzelnen Persönlichkeit gemacht, und von dieser zu dem Reiche der Persönlichkeiten fortgeschritten werden, sofern der Einzelne eben sich als Glied und Bürger dieses Reiches näher bestimmt. Hier, in dem Reiche oder der Totalität der Persönlichkeiten, kommen dann die verschiedenen Organismen, Familie, Volk, Staat, Kirche und Gemeinde, ebenfalls als ethische Subjecte, als Individuen im Großen in Betracht, welche ihre besonderen Aufgaben zu lösen, die ihnen im Wege stehenden Hindernisse aber zu bekämpfen haben, und deren Entwicklung schlechterdings ethisch normirt werden muß, wodurch indeß nicht ausgeschlossen wird, daß von einem anderen Gesichtspunkte dieselben Organismen als Güter, als relativ verwirklichte Zwecke betrachtet werden, demnach als Momente des höchsten Gutes, als Momente in dem siegreichen Fortgange des Reiches Gottes auf Erden, zur Geltung kommen. Dieser Auffassung zufolge kann es natürlich scheinen, daß die im engeren Sinne praktische Ethik mit der Lehre von der Nachfolge Christi beginne, und von hier aus in die Gemeinschaftskreise hinüberleite. Aber das Leben in Christi Nachfolge setzt das Leben unter dem Gesetze und der Sünde, und die durch die Sünde gegebene falsche, abnorme Entwicklung, welche durch den Befehrungsproceß abgebrochen werden soll, voraus. Soll demnach die Entwicklung der Persönlichkeit vollständig dargestellt werden, so müssen wir das Leben unter dem Gesetze und der Sünde zu unserm Ausgangspunkte wählen, so daß wir alsdann eine Reihenfolge der Betrachtungen gewinnen, welche der von dem contemplativen Interesse geforderten gerade entgegengesetzt ist.

Indem wir also der Ansicht sind, daß die beiden im Vorhergehenden kurz angedeuteten Interessen der Ethik ihre Befriedigung finden müssen, und, damit nicht das eine sich auf Kosten des anderen geltend mache, jene Befriedigung nur durch eine zwiefache Gedankenreihe, jede mit ihrem besonderen vorherrschenden Gesichtspunkte, zu erreichen sein werde: so theilt sich für uns die Ethik in zwei Theile, einen theoretischen oder contemplativen, und einen praktischen Theil. In diesem Sinne können wir die alte Eintheilung der Ethik in einen allgemeinen und einen besonderen Theil uns aneignen, wobei nur zu bemerken ist, daß unsere



specielle Ethik keineswegs sich als eine bloße Unterabtheilung der allgemeinen, eine bloße Fortsetzung und Verlängerung derselben giebt, vielmehr ihren selbständigen Eintheilungsgrund, ihre selbständige Architektonik, und zwar unter einem neuen Hauptgesichtspunkte, finden wird.

Inzwischen können wir nicht unmittelbar zur Darstellung der ethischen Welt- und Lebensanschauung übergehen. Denn zuvörderst ist nöthig, in gedrängter Kürze die Voraussetzungen darzustellen, unter welchen die christliche Ethik, sei es in der einen oder der anderen Form, allein möglich ist, und in welchen sie ihr Fundament und ihre Wurzel hat. In dem Vorhergehenden ist zwar überall auf diese Voraussetzungen hingedeutet worden; nunmehr aber machen wir sie, jedoch ohne bei den einzelnen länger zu verweilen, zum Gegenstande einer besonderen Betrachtung, welche wir in den allgemeinen Theil aufnehmen.

---

# Der allgemeine Theil.

---

Voraussetzungen der christlichen Ethik.

---



## Die theologische Voraussetzung.

### Der ethische Gottesbegriff. Gott der allein Gute.

#### §. 16.

„Niemand ist gut, denn der einige Gott“ (Matth. 19, 17). Gott aber könnte nicht der allein Gute sein, wenn er nicht die vollkommene Persönlichkeit wäre. Persönlichkeit erkennen wir nur da, wo ein Wesen zu sich selber Ich sagt, und selbstbewußt sich selber behauptet, oder will. Dieses ist die höchste Form der Existenz, und muß daher dem höchsten Wesen, wenn es überhaupt als existirend gedacht werden soll, ohne die jedem geschaffenen Ich eigene Beschränkung, in eminentem Sinne zukommen. Wie viele Versuche man auch gemacht hat, Gott als überpersönliches Wesen zu denken, indem man über den Begriff der Persönlichkeit, als einen vermeintlich zu beschränkten, zu anthropomorphischen, hinausging, ihn „transcendirte“: alle diese Versuche haben dennoch zu keinem höheren und besseren Resultate geführt, als daß man den Höchsten sich als ein unterpersönliches Wesen, als ein Wesen, das an Bedeutung tief unter der Persönlichkeit steht, vorstellte, sei es, daß man ihn als ein abstract Logisches Wesen, eine bewußtlose Vernunft, eine blinde Weisheit dachte, oder als ein physisches Wesen, eine blinde Naturmacht, oder endlich als eine Einheit von Beiden, ein unbestimmt ideal-reales Princip u. dgl., jedenfalls das Eine so sehr, als das Andere, dem wissenden und wollenden Geiste an Würde weit nachstehend,

auch völlig ungeeignet, zum Erklärungsgrunde einer Welt des Selbstbewußtseins und der Freiheit, einer Welt der Sittlichkeit zu dienen, und ebenso unvernünftig, die ausschließliche Geltung und Auctorität, sowie den endlichen Sieg des Guten zu verbürgen. Das im ethischen Sinne Gute findet sich überhaupt garnicht außerhalb der Persönlichkeit und ihres Reiches. Giebt es Etwas, was in absolutem Sinne gut heißen darf; giebt es ein unbedingt Werthvolles — und dieses bleibt doch die unabweißbare Forderung und Ueberzeugung des Menschengewisses und Menschenherzens —: so kann Solches nur in einer absoluten Persönlichkeit vorhanden sein, welche in dem unendlichen Reichthume ihres Inhaltes, in vollkommener Einheit des Wesens und der Existenz, sich selbst bestimmt als die vollkommene Freiheit, das Endziel ihres freien Wollens aber als das höchste Gut. Die Grundvoraussetzung daher, ohne welche die Ethik sich selbst aufgeben müßte, ist der ethische Gottesbegriff, welcher den logischen und den physischen Begriff nicht ausschließt, sondern sie beide als seine Momente einschließt. Denn die vollkommene Gottheit trägt Beides, vollkommenes Wissen und vollkommenes Vermögen (Allweisheit und Allmacht) als ihre Attribute in sich. Gott, der vollkommen Wollende, ist zugleich der vollkommen Wissende und Könnende.

Man hat gefragt, ob das Gute darum gut sei, weil Gott es will, oder ob er das Gute darum wolle, weil es in sich selber gut ist. Die Scotisten im Mittelalter behaupteten das Erstere, Plato dagegen und Thomas von Aquino das Zweite. Dem einen wie dem anderen dieser Sätze haben sich große Mißverständnisse angehängt, und die richtige Antwort läßt sich einzig aus dem Begriffe der Persönlichkeit selbst ableiten. Die Scotisten lehren: das Gute sei gut, weil Gott es wolle, da er in seiner Allmacht, seiner höchsten Souveränität, bestimme, was als gut gelten solle; und wenn er das Entgegengesetzte für gut erklärte, so müßte auch Dieses gut heißen, weil eben Gottes Majestätsrecht, auf seiner ewigen Machtvollkommenheit beruhend darin bestehe, nach dem Wohlgefallen seines Willens das Gute festzusetzen. Sie stellen sich hierbei die Gottheit ganz nach Analogie der kirchlichen und päpstlichen Auctorität des Mittelalters.



vor, welche gleichfalls decretirt, was sie will, und darum, weil sie es will, auch verlangt, daß es von Allen als ein Gutes anerkannt werde. Allein, in diesem Sinne aussprechen: das Gute sei gut, weil Gott es wolle, heißt nichts Anderes, als Gottes ethische Persönlichkeit leugnen. Wird die Allmacht als das in Gott Uebergeordnete angenommen, welches über das Ethische als ein ihm Untergeordnetes herrsche, so daß sie dieses willkürlich bestimmen könne: so befinden wir uns in der That mitten in einem physischen Gottesbegriffe. Gottes Persönlichkeit schwebt alsdann über dem Ethischen, als ein lediglich nach Willkür handelndes Machtwesen; und das Gute verliert alle Nothwendigkeit, hat keine innere Güte, behält keinen unbedingten Werth in sich selber.

Dieser Betrachtungsweise, nach welcher das Ethische unter das Physische degradirt wird, stellt sich die andere entgegen, nach welcher Gott das Gute darum will, weil es in sich selber gut ist. Aber auch dieser Vorstellung haben sich nicht selten Irrthümer beigemischt. Man denkt sich nämlich das Gute oft als eine Idee, welche außerhalb Gottes und von ihm unabhängig ein Gegenstand seiner Anerkennung sei, oder als ein außer und über ihm bestehendes Gesetz, als eine Regel, welcher auch sein Wille sich unterordne. Aber ebenso sich selbst widersprechend wie der Gedanke ist, daß Gott durch irgend Etwas außerhalb seiner selbst bestimmt werde, ist es auch der andere Gedanke, daß außer oder gar über ihm ein absolut Werthvolles, ein absoluter Zweckgedanke bestehen sollte, während doch Alles, was einen Werth hat, diesen nur haben kann für einen intelligenten Willen, welcher jenen Werth bestimmt und in ihm seine Befriedigung findet, und jeder Endzweck eine Persönlichkeit voraussetzt, welche denselben sich vorstellt und zu ihrer Aufgabe macht. Die Lösung dieser Schwierigkeiten muß in dem Begriffe der Persönlichkeit selbst gesucht werden; und jene zwei Sätze müssen als lediglich zwei Seiten derselben absoluten Persönlichkeit ausdrückend erkannt werden. Diese Persönlichkeit an sich in ihrer Totalität ist selbst das Gute. Gott will das Gute, weil es in sich selber gut ist, jedoch nicht als etwas außer ihm Vorhandenes, sondern weil das Gute sein eigenes ewiges Wesen ist. Gott kann gar nichts Anderes

wollen, als Sich Selbst, als sein persönliches Wesen, welches in ihm des Guten ewige Nothwendigkeit ist, sein Wesen, in welchem „keine Veränderung, noch Schatten des Wechsels ist“ (Jakob. 1, 17), welches Gott selber nicht ändern kann, weil sein Wille doch nicht von seinem eigenen Wesen abfallen kann. Andererseits aber darf man auch sagen: das Gute ist gut, weil Gott es will, nicht, als gäbe es in Gott irgend eine Willkür, sondern weil sein Wille in Wahrheit nur insofern der gute Wille ist, als Gott mit Freiheit sein Wesen actualisirt. Denn der Begriff der Persönlichkeit ist nicht bloß dieser, sich selbst vorzufinden, sich selbst gegeben zu sein, sondern auch sich selbst zu setzen, das Gute nicht bloß zu sein, sondern auch sich selbst als das Gute hervorzubringen. Dieses gilt, mit aller in der Sache liegenden Modification, wie von der menschlichen, ebenso auch von der göttlichen Persönlichkeit. Ist Gott nur mit Nothwendigkeit gut, ist er, so zu sagen, deterministisch und fatalistisch durch seine einmal gute Natur, sein Wesen bestimmt, ist seine Willensbewegung also nur die Form eines Naturprocesses: alsdann ist er noch mit einer physischen Bestimmtheit behaftet, welche der vollkommenen Güte im Wege steht; alsdann ist sein Wille zwar der wesentlich-gute Wille, sofern er des Guten Inhalt und Fülle in sich trägt, ermangelt aber des Momentes der subjectiven Freiheit, und hiermit auch des Charakters der völligen Geistigkeit. Von diesem Gesichtspunkte aus stimmen daher auch wir in den Ausspruch ein: „das Gute ist gut, weil Gott es will“, sofern nämlich das Gute nur dadurch unbedingten Werth hat, daß es nicht allein mit Nothwendigkeit da ist, sondern mit Freiheit gesetzt wird. Und Jeder, der an Gottes heilige Liebe glaubt, wird einräumen, daß diese Liebe für uns keinen unbedingten Werth hätte, nicht der Gegenstand unsrer unbedingten Anbetung und Hingebung sein könnte, wenn Gott nur mit Nothwendigkeit liebte, wenn man nicht mit voller Wahrheit von Gottes freier Liebe, Gottes freier Gnade reden dürfte. Gott ist die vollkommene Einheit des Ethisch-Nothwendigen und des Ethisch-Freien, und dadurch erst die vollkommene Realität des Guten, das

ewige Ur- und Vorbild für die ganze Welt der geschaffenen Geister\*).

### §. 17.

Als die vollkommene Realität des Guten ist Gott über den Gegensatz von Realität und Ideal erhaben, unter welchem sich jedes der freien Geschöpfe befindet. Dieses ist's, was in dem Worte Christi an den reichen Jüngling liegt: „Was heißest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott.“ Nicht allein über diese Welt der Sünde, sondern über die ganze geschaffene Geisterwelt hinaus weist er zu Gott, als dem in der vollen Bedeutung des Wortes wirklich Guten, der Quelle alles Guten in den Geschöpfen. Ja, obgleich selbst der Mittler zwischen Gott und der Schöpfung, das ausgeprägte Bild des göttlichen Wesens, der Offenbarer Gottes auf Erden, dennoch weist er in diesem Zusammenhange auch von sich hinweg und über sich hinaus. Denn, so lange Christus sich noch in der Zeitlichkeit und im Stande der Erniedrigung befindet, steht auch er noch in jenem Gegensatz zwischen seiner Wirklichkeit und seinem Ideale. Noch hat er nicht in allen Versuchungen und Anfechtungen bestanden; noch hat er nicht sprechen können: „Es ist vollbracht!“, noch ist er nicht zum Vater zurückgekehrt. In Gott aber, dem allein Guten, ist kein Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit. Denn sein Wille ist nicht, wie der menschliche, einem „Soll“, einem „Muß“ unterworfen, welches erst unter einer zeitlichen Entwicklung und durch ein fortgehendes Streben zu erfüllen wäre; er wird nicht vom Bösen versucht; sein Wille kann nicht, wie der eines Menschen, sich ändern: unwandelbar ist er Derselbe gestern und heute und in alle Ewigkeit. Dieses ist ein Gedanke, welcher uns nicht allein zur Demuth auffordert, sondern zugleich uns Hoffnung und Zuversicht einflößt. Denn unter der Unruhe des Lebens, unter dem großen Contraste zwischen Ideal und Wirklichkeit, ist doch die tiefste Beruhigung

---

\*) Wir verweisen hier auf Dörner's in diese Fragen tief eingreifende gehaltvolle Abhandlung „von Gottes Unveränderlichkeit.“ Jahrbücher f. d. Theologie. Bd. III, S. 623 ff.

hierin enthalten, daß wir wissen: Einer lebt, welcher gut ist! Ueber aller Verwirrung dieser Welt, über dem unstillen und wandelbaren Tichten und Trachten der Menschen, über Thorheit und Sünde und Jammer, waltet Ein grundguter, ursprünglich guter Wille, welchem das Reich und die Macht gehört, Ein heiliger Wille, welcher unter allen irdischen Wandlungen sich selber gleich bleibt, in alle Ewigkeit die Treue gegen sich selbst bewahrt, nicht weicht, sich selbst nicht verleugnet. Nicht, weil wir an den Allmächtigen glauben, sondern weil wir an den Guten glauben, welchem die Allmacht als seine Dienerin, als sein Arm zu Gebote steht, können wir das Vertrauen haben, das Gute werde gewiß zuletzt zum Siege hinausgeführt werden. Eine Halbheit des Glaubens bleibt es, nicht an den Guten zu glauben, sondern nur an das Gute, an die unpersönliche Idee des Guten. Denn alsdann sind es ja nur wir Menschen, welche die Idee realisiren sollen: und das Gute bleibt alsdann nur eine perennirende Forderung. Daß aber dieses Gute, die höchste, allumfassende Idee, das unbedingt Werthvolle, welches im Umfange des ganzen Daseins jedem Dinge seine Stelle anweist, welchem alles Andere untergeordnet und Nichts coordinirt ist, daß Dieses nur eine unerfüllte Forderung bleiben, nirgend in voller Wirklichkeit existiren sollte, das zu denken, hieße in das Höchste selbst einen Widerspruch verlegen. Denn das Gute ist nicht eine derartige Idee, welche, gleich allen bloß abstracten Wahrheiten, sich gleichgültig gegen die Wirklichkeit verhält, oder sich mit einer unvollkommenen Wirklichkeit begnügen könnte: sondern im Gegentheile eine Idee, welche eine in aller Hinsicht vollkommene Wirklichkeit fordert. Vollkommene Wirklichkeit aber kann das Gute nirgend, als in einem vollkommen guten Willen haben. Und es bleibt eine dem menschlichen Herzen tief eingewurzelte Ueberzeugung: daß

„Ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,  
Wie auch der menschliche wankt.“

### §. 18.

Gott aber ist nicht allein die vollkommene Freiheit, sondern auch die vollkommene Liebe. Liebe ist nur da, wo ein Wesen in

sich selber sein kann, aber in freier Hingebung und Selbstmittheilung in Anderen und für Andere sein will. Nun ist es dem Begriffe der Persönlichkeit wesentlich, daß sie nicht allein, nicht die Einsame bleiben, sondern mit anderen Persönlichkeiten Gemeinschaft stiften will. Und die göttliche Persönlichkeit hat eine Welt von Persönlichkeiten erschaffen, um diese mit ihrer seligen Fülle erfüllen zu können. Schon Plato hat gesagt, daß das Gute nicht bloß das in sich selbst Vollkommene, sondern das sich selbst Mittheilende sei; daß es an der Sonne sein sinnliches Abbild habe, welche die Dinge nicht nur sichtbar mache, sondern ihnen auch Leben, Wärme und Gedeihen spende; daß das Gute etwas Höheres sei als Erkenntniß, etwas Höheres als Dasein und Wesen, wohl aber dieses Alles uns mittheile und seiner selbst uns theilhaftig mache (Plato, Vom Staate, 6. und 7. Buch). Vom Standpunkte der natürlichen Schöpfung aus hat er hiermit eine Ahnung des erst in Christo vollkommen geoffenbarten Mystериums ausgesprochen. Denn daß wir von Gottes Liebe reden können, gründet sich ausschließlich darauf, daß die Liebe selbst sich uns mitgetheilt hat. Der persönliche Gott kann nicht a priori erkannt werden, sondern muß uns selber entgegenkommen. Und gerade so, wie er sich uns geoffenbart hat, sollen wir ihn jetzt aufnehmen, und nur durch seinen eigenen Geist Das zu verstehen und Dem nachzudenken suchen, was Gott selber uns bereitet und geschenkt hat (1. Kor. 2, 9 f.).

### §. 19.

Daß die heilige Liebe das Princip und der ewige Grund der Welt ist, nicht bloß Princip einer Geisterwelt, sondern auch einer Körperwelt, einer Natur, welche in ihrer Unendlichkeit uns durchweg einen Gegensatz gegen das Ethische darstellt, würde undenkbar sein, wäre der Wille der heiligen Liebe nicht zugleich der vollkommene Weisheitswille, welcher sich durch ein teleologisches System von Zwecken und Mitteln offenbaren kann. Und auch Dieß wäre etwas Undenkbares, wenn der heilige Liebeswille nicht zugleich der unbeschränkte Machtwille wäre, wenn nicht eine physische Allmöglichkeit jener Liebe zu Gebote stände.



Mit andren Worten: das Ethische, oder die Liebe, welche Gottes innerstes Grundwesen ist, muß das Logische und das Physische, die Intelligenz und die Macht, als seine Potenzen bei sich haben. Die drei Principien, auf welche alles Nachdenken über das Dasein, als auf die letzten, Alles bedingenden, zurückkommt, das Physische, das Logische und das Ethische, müssen in der Einheit des göttlichen Wesens ewig vereint sein, als Ein unauflösliches Leben (*ὁὗ ἀκατάλυτος*, Hebr. 7, 16), in welchem aber ein Ueber- und Unterordnungsverhältniß stattfindet, so daß das Ethische, oder die Liebe, das Subject ist, die zwei anderen seine Prädicate. Dieses tritt schon mit vollster Klarheit in dem ersten Artikel des christlichen Glaubens hervor, in dem Glauben an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde. Denn hier wird ausdrücklich gesagt, daß Gott, als Schöpfer, die Einheit von Liebe und Allmacht sei; und, wenn es auch nicht buchstäblich dasteht, liegt Dem doch unzweifelhaft die Voraussetzung zu Grunde, daß die allmächtige Liebe mit Weisheit schaffe, d. h. teleologisch, oder nach Zweckgedanken. Der ethische Gottesbegriff des Christenthums wird also schon in dem ersten Glaubensartikel in seinem principiellen Gegensatz gegen das Heidenthum aufgestellt, welchem der Begriff des freien Schöpfer-Gottes fremd ist. Denn entweder faßt der heidnische Gedanke Gott als eine unbewußte Natur, welche aus einem ewigen Reime (einem Weltei) sich durch die niederen Formen des Daseins zu den höheren entfaltet habe; oder, wie es bei den tieferen Denkern der Fall ist, er bleibt in einem Dualismus zwischen Geist und Materie, zwischen dem Ethischen und dem Physischen, gefangen. In beiden Fällen kommt aber das Ethische nicht zu seinem Rechte, kann nicht als das in sich selbst Vollkommene verstanden werden, und behält eine gedrückte Existenz.

Am klarsten zeigt sich Dieses bei Plato, gerade darum, weil er mehr, als irgend ein anderer unter den Denkern des Heidenthums, wenigstens in der Richtung des ethischen Gottesbegriffes philosophirt und unter den Zeugen seiner hohen Bedeutung dasteht, wenngleich er sich dieses Begriffes nur sehr unvollständig bemächtigt hat. Denn freilich legt er der Idee des Guten den Primat in dem Ideenreiche bei, und ordnet ihr alle andren Ideen

unter; freilich erkennt er, daß Gott und das Gute Eines seien; auch nennt er Gott den Vater des Weltalls, doch mit dem Zusage, daß es schwer sei, ihn zu finden, und schwer, wenn man ihn gefunden, Anderen ihn zu zeigen und kund zu thun; freilich sagt er, daß das Gute das sich selbst Mittheilende sei. Zugleich aber läßt er, in Unabhängigkeit von Gott und außerhalb Gottes, dazu gleich ewig mit ihm, ein physisches Wesen oder Unwesen bestehen, eine ungestaltete Materie (Hyle), als einen der göttlichen Thätigkeit widerstrebenden Stoff. In diesen Stoff, aus welchem seinem letzten Grunde nach alles Böse in der Welt herstamme, gestaltet der Gott des Guten seine Ideen hinein, und offenbart sich dadurch also — nicht als den allmächtigen Schöpfer, sondern als einen Künstler, einen Weltbaumeister, einen Demiurgen. In seiner demiurgischen, d. i. bauenden, bildenden, gestaltenden Thätigkeit kann Gott nur allmählich jenes nicht allein nicht-göttliche, sondern wider-göttliche Princip überwinden, welches aber niemals vollkommen überwunden wird. Denn immer bleibt ein unüberwindlicher Rest übrig, und unablässig muß der Kampf fortgehen zwischen dem Göttlichen und der finsternen Hyle, der blinden Naturnothwendigkeit. Ja, im Theätet des Plato sagt Sokrates ausdrücklich, daß das Böse niemals untergehen könne, weil es eine „Nothwendigkeit“ (*ἀνάγκη*) sei, daß immerdar ein dem Guten entgegengesetztes Etwas existire. Daß aber dieser Dualismus auf die ethische Welt- und Lebensanschauung einen durchgreifenden, und dazu die Thatkraft lähmenden Einfluß haben muß, ergiebt sich aus dem Gesagten schon von selbst. Breitet er doch über die ganze Sinnenwelt einen Schleier der Schwermuth, veranlaßt den Denker, seinen Körper als das Gefängniß der Seele zu betrachten, die ganze Arbeit des Philosophirens aber als ein unausgesetztes Absterben für die niedere Daseinsphäre; daher auch dem contemplativen Leben vor dem praktischen der Vorzug gegeben wird, darum nämlich, weil wir nur in der Contemplation in der ungestörten Anschauung der reinen Ideen leben können.

Im Gegensatz gegen diesen Dualismus haben die christlichen Lehrer von Anfang an die große Wahrheit betont, daß Gott die Einheit von Liebe und Allmacht ist, wie sie denn, gegenüber

jener Vorstellung einer von Gott unabhängig bestehenden, widerstrebenden Materie. mit besonderem Nachdrucke lehrten, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe. Dieses ist aber eine Formel, eine Ausdrucksweise, welche eben nur im Gegensatze gegen die Vorstellung einer von Gott unabhängig präexistirenden Materie zu verstehen ist. Das Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen hat, ist durchaus nicht, wie man nicht selten es verstanden hat, das absolute Nichts, denn aus diesem Nichts wird Nichts; sondern das relative Nichts. Das relative Nichts ist nämlich nicht das in keinem Sinne des Wortes Seiende, sondern Das, was im Verhältniß zu einem höheren, im absoluten Sinne Seienden, als ein Nicht-Seiendes zu betrachten ist. Das Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen hat, sind seine ewigen Möglichkeiten, nicht allein logische (von Gott nur gedachte), sondern zugleich physische (wesentlich in Gott seiende) Potenzen (*δυνάμεις*). In diesen besitzt Gott sowohl den Stoff, d. i. das Etwas, aus welchem er die Welt schafft, wie auch die Kräfte, Werkzeuge, Mittel, durch welche er sie hervorbringt. In diesem Sinne nehmen wir das Wort des Apostels buchstäblich, wenn er sagt: „Alle Dinge sind aus Gott“ (Röm. 11, 30).

Wenn sowohl ältere als neuere Denker (J. Böhme, Dettinger, Baader, Schelling, Rothe und manche Andere) von einer ewigen Natur oder Leiblichkeit in Gott redeten, und wenn in der neueren Theologie und Religionsphilosophie dieser Begriff sich immer mehr geltend macht, so haben sich freilich oft dieser Lehre bedenkliche Verirrungen angehängt. Dennoch steht es aber fest, daß der Gedanke einer ewigen Natur in Gott von dem ethischen Gottesbegriffe unzertrennlich ist: denn nur als Herrscher über eine reale Natur können Geist und Freiheit ihre Energie offenbaren. Freilich kommt es darauf an, wie man das Verhältniß zwischen der ewigen Natur und der göttlichen Persönlichkeit bestimmt: ob man die Persönlichkeit sich aus der Natur, wie aus einem dunklen Grunde, über welchen sie sich erst allmählich zum Herren macht, entwickeln und emporsteigen läßt, wodurch man Gott einem zeitlichen Proceß unterwirft (wie der frühere Schelling), oder aber, ob man die Natur in Gott als mit zu der ewigen,

selbstbewußten Liebe gehörig, nämlich als eine derselben dienende Potenz ansieht. Bessere Auffassung ist die unsere, welche auch so ausgedrückt werden kann, daß man sagt: die Allmacht gehört von Ewigkeit her zu der Liebe, als ihre Dienerin. Der Begriff der Allmacht kann ohne den Begriff einer ewigen Natur nicht durchgeführt werden. Nur verwechsle und vermenge man nicht die beiden Begriffe: Natur und Materie. Natur ist das lebendige Unpersönliche, welches dem Geiste und der Idee entgegengesetzt, aber dazu bestimmt ist, Mittel, Organ, Werkzeug für den Geist und die Idee zu sein, und in seiner Normalität ausschließlich durch diese bestimmt ist. Materie ist gleichfalls das Unpersönliche, aber aus der Vereinigung mit dem Geiste herausgetreten, von diesem nicht durchdrungen, sondern ihm widerstrebend. Von einer Natur in Gott zu reden, heißt daher keineswegs Dasselbe, als wenn man von einer Materie in Gott redet. Soll nun der Begriff der Allmacht Gottes lebendig gedacht werden, so ist nicht einzusehen, wie man den Begriff einer ewigen Natur von ihr ausschließen könne. Denn, soll Gott wirklich als der absolute Machtwille, welcher ein Moment in dem ewigen Liebeswillen ist, gedacht werden: so muß er auch ein dominium haben, d. h. eine Allheit realer Kräfte, über welche er waltet als Herr und Gebieter. Es ist allerdings ganz richtig, daß Gott Alles durch sein Wort geschaffen hat (wobei zu bemerken ist, daß „Wort“ an und für sich ein geistlich-leiblicher Begriff ist, und daß, wenn wir vom „Worte“ reden, wir schon über das rein Geistige und bloß Ideale hinausgehen), und es steht geschrieben: „So er spricht, so geschieht's; so er gebet, so stehet es da.“ Dadurch aber wird durchaus nicht ausgeschlossen, daß seinem Machtwillen, seinem Herrscherwillen von Ewigkeit her Millionen von Kräften zu Gebote stehen, welche kommen, wenn er gebet, welche ausrichten, was er will. Die Heilige Schrift leitet unsre Gedanken selbst in diese Richtung. Denn, wenn sie von einem ewigen Pleroma (Kol. 2, 9), einer unendlichen Fülle in Gott redet, so kann dieser Begriff nicht anders von uns gründlich durchgedacht werden, als wenn wir dabei uns nicht allein eine ewige Idee, eine Gedankenfülle vorstellen, sondern zugleich eine ewige Machtfülle, eine Allheit physischer (wesenhafter), aber

übermaterieller Kräfte. Und da wir diese Fülle uns denken müssen als eine unendlich reiche Mannigfaltigkeit von Kräften umfassend, welche alle von der göttlichen Weisheit durchleuchtet und durchdrungen werden: so ist es unzutreffend, die ewige Natur in Gott mit einigen der Alten „als ein brausendes Meer, einen unendlichen Ocean“ uns vorzustellen, während wir sie, die von der ewigen Weisheit durchstrahlte und geordnete, vielmehr als ein System oder einen Organismus lebendiger Kräfte zu denken haben, welcher als solcher Grund und Voraussetzung ist für diese geschaffene Welt, für das All der Dinge, zu dem er sich aber sowohl immanent als transcendent verhält. Mag immerhin hierbei von concretem Begreifen nicht die Rede sein dürfen, muß man sich auch überzeugen, daß es ein Gegenstand sei, den wir gleichsam nur berühren, nicht umspannen können: dennoch werden wir zu derselben Voraussetzung immer zurückgeführt, so oft wir Ernst machen mit der oft wiederholten Behauptung: die Allmacht sei nicht bloß eine ideale, sondern eine physische (natur- und wesenhafte) Eigenschaft in Gott, und zugleich bedenken, daß die Kraft Gottes, von welcher wir so häufig reden, eine Unendlichkeit von Kräften in sich schließen müsse. Der Materialismus und der Naturalismus werden stets mit ihrer Behauptung Recht behalten, daß aus der bloßen und nackten Idee niemals ein leibhaftes Universum hervorgehen konnte, daß jene gewaltigen Massen, die im Himmelsraume rollenden Weltkörper, die Gebirge des Erdballs, Alpenketten und Dovrefjelde\*) u. s. w. nicht dem bloßen Gedanken, dem ohne Productionspotenzen gedachten Willen entspringen konnten, sondern nur dem Willen mit Productionspotenzen, welche für Gott gleichsam die Stelle der „ersten Materie“ (*materia prima*) vertraten, und noch etwas ganz Anderes waren, als der bloße Gedanke oder Wille. Will man daher den ethischen Gottesbegriff festhalten, so vermögen wir die Sache nicht anders als so anzusehen, daß allein die Wahl uns bleibt zwischen einer übermateriellen Natur, einer Physis in Gott, aus deren unendlicher Potentialität alle jene Dinge hervorgehen können, sobald Gottes Wille es gebeut, sobald sein Schöpfungsplan es mit sich bringt, — und

\*) Name des hohen Gebirges, welches Schweden von Norwegen trennt.



einem Dualismus, wie der Plato's war, welcher eine mit Gott gleich ewige, nach und nach durch „die Idee“ zu organischen Gestalten umzuformende Materie annahm, eine Vorstellung, bei welcher das Ethische, das Gute, immer mit einer Unmacht behaftet bleibt.

Daß Gott nicht der naturlose Geist sei, bezeugt die Heilige Schrift auf jedem ihrer Blätter. Sie kennt allein den lebendigen Gott. Aber den lebendigen Gott können wir uns nicht anders, als im Verhältniß zu einer ewigen, ihm untergeordneten, aber zu seinem Wesen gehörigen Natur vorstellen. Und wenn die Schrift von Gott als einem unauflösliehen Leben (Hebr. 7) redet, so vermögen wir auch dieses uns nur zu denken als die unauflösliehe Einheit der Gegensätze des Lebens, als welche wir ja eben die Gegensätze zwischen Geist und Natur, zwischen Ethischem und Physischem kennen. Die Schrift, welche den lebendigen Gott als den wirksamen, handelnden darstellt, redet durchweg von ihm in Anthropomorphismen. Aber die Wahrheit des religiösen Anthropomorphismus beruhet auf der Natur in Gott. Und wo lebendige Frömmigkeit ist, läßt sie bis auf diese Stunde sich's nicht abstreiten, daß Gott Augen und Ohren, Hände und Füße, „einen noch nicht verkürzten Arm“ habe, wird auch niemals aufhören, „den Finger Gottes“ in den großen Weltbegebenheiten und in dem Leben des Einzelnen zu suchen und zu erblicken. Denn, obgleich sie des Bildlichen, des Symbolischen in solchen Bezeichnungen sich wohl bewußt ist, obgleich sie erkennt, daß Alles, was nur der creatürlichen Beschränktheit angehört, von dem Gottesgedanken ferne zu halten sei: dennoch hält sie unverändert daran fest, daß dem Allem irgend Etwas in Gott wirklich entsprechen müsse, was mit anderen Worten sagen will, daß Gott wirkliche Offenbarungs-Organen, Werkzeuge seines allmächtigen Thuns habe. Und Dieses mag Tertullian, als er Gotte eine Leiblichkeit beilegte, vorgeschwebt haben. „Wer will es leugnen“, sagt er, „daß Gott, obgleich er Geist ist, auch einen Leib habe?“ Ja, er behauptet: „es gebe nichts Unkörperliches, als nur Dasjenige, was nicht sei“, womit er also die Leiblichkeit als unumgängliche Bedingung aller realen Existenz hinstellt. Zwar hat

Tertullian durch diese Behauptung großen Anstoß erregt; was er indeß eigentlich gemeint hat, ist etwas durchaus Unverfängliches und Richtiges, daß nämlich Gott nicht als der naturlose Geist gedacht werden dürfe, daß auch Gott einen, seinem überweltlichen Wesen entsprechenden, Organismus haben müsse\*). — Die heilige Schrift redet von Gott auch in anthropopathischen Vorstellungen, d. i. legt Gotte menschliche Gefühle bei. Aber auch dieser Darstellungsweise müßten wir alle Wahrheit absprechen, wäre Gott nur der abstracte Geist, entspräche nicht Etwas in Gott Demjenigen, was wir bei den Menschen Seele nennen, und was wieder ohne einen Organismus nicht vorstellbar ist. Wir lassen es uns auch nicht nehmen, an einen Gott zu glauben, welcher ein Herz hat, um unsres Elends sich zu erbarmen; und wenn Christus sagt: „Wer mich siehet, siehet den Vater“, so nehmen wir Dieß als volle und thatsächliche Wahrheit, entsprechend dem, was der Apostel (2. Kor. 4, 6) sagt: daß die Gläubigen „in dem Angesichte Jesu Christi die Herrlichkeit Gottes erkennen.“ Und was bedeutet für uns noch die ganze Bildersprache der Schrift, wenn ein naturloser Idealismus und Spiritismus das Wort führen soll? Nicht allein, wo die Schrift in Gleichnissen redet, sondern auch, wo sie eigentlich redet, sind selbst ihre wichtigsten und erhabensten Aussprüche, alle ihre Ausdrücke für Gott und göttliche Dinge, niemals abstract-geistige, sondern immer der Art, daß sie eine Einheit des Geistigen, Ethischen und Physischen ausdrücken, was sich besonders zeigt an jenen Johanneischen Bezeichnungen: Wort, Licht und Leben, Tod und Finsterniß. Man muß also doch dem alten Dethinger vollkommen Recht geben, wenn er fordert: man solle nicht durch einen hohlen Spiritualismus die Kraft der Schrift abschwächen und Alles dünne und lustig machen, sondern weit mehr, als gewöhnlich geschehe, die Bibel physice verstehen, und massiverer, kraft- und lebensvollerer Begriffe sich befleißigen. Der Standpunkt der heiligen Schriftsteller ist der eines geistigen Realismus, ebenso hoch über dem

---

\*) Tertulliani Advers. Praxeam cap. 7. De carne Christi cap. 11, Rothe, Theol. Ethik I, 127 und Hamberg, Physica sacra.

Spiritualismus als dem Materialismus stehend, welche sich beständig in den Haaren liegen, überall einander zum Anstoß dienen und im Wege sind. Nach einem alten Gleichnisse kann man jenen lustigen Idealismus sich als ein Roß vorstellen, das vor dem Materialismus, welcher ihm wie ein ungeheurer Klotz im Wege liegt, scheu geworden, sich bäumt und allerlei wunderliche Lustsprünge versucht.

Die fundamentale Bedeutung des Gesagten für die Ethik liegt nahe. Während Plato's Dualismus eine Geringschätzung der Leiblichkeit mit sich führt, welche ihm lediglich als Fessel und Kerker der Seele gilt und den Denker beständig dazu drängt, der Sinnenwelt abzusterben und sich zu den reinen Ideen, zu der Welt der Leib- und Gestaltlosigkeit zurückzuwenden: so erscheint der christlichen Anschauung diese Sinnen- und Körperwelt — obgleich jetzt der Vergänglichkeit und Eitelkeit unterworfen — keineswegs als etwas an und für sich dem Geiste Feindseliges, vielmehr als Dasjenige, was seiner Bestimmung, seinem wahren Wesen zufolge, das Äußere des Geistes und sein williges Werkzeug ist. Die höchste Geistigkeit ist nicht die, welche alle Sinnlichkeit von sich ausgeschieden hat, sondern diejenige, deren übersinnliche Reinheit und Vollkommenheit sich in das Sinnliche einleidet, es durchdringt und durchleuchtet. Das charakteristische Merkmal des Christenthums ist gerade, daß es, als die geistigste aller Religionen, zugleich den Leib und die Welt der Leiblichkeit mehr, als jede andere in Ehren hält. Denn „das Wort ward Fleisch, und wohnete unter uns“; unsre Leiber sind bestimmt, „Tempel des Geistes“ zu werden; wir warten der Auferstehung des Leibes, und mit ihr eines neuen Himmels und einer neuen Erde. „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes.“ Wenn die Widersacher des Christenthums bis auf den heutigen Tag sich dieses als einen naturfeindlichen Spiritualismus vorstellen, welcher zwischen Geist und Leib eine unausfüllbare Kluft befestige: so kann ein auf dieser Vorstellung beruhender Angriff niemals das Christenthum selbst treffen, sondern theils nur gewisse platonisirende Richtungen, welche sich in die christliche Speculation hereindrängt haben, theils ungesunde asketische Verirrungen, wie sie in den Klöstern des Mittel-

alters herrschend waren. Giebt man aber das Christenthum selbst für abstracten Spiritualismus und Dualismus aus: so charakterisirt sich ein solches Verfahren als unverantwortliches Mißverständniß.

### §. 20.

Gott, als die ewige Liebe, heißt im ersten Glaubensartikel der Vater, der Allmächtige, Schöpfer Himmels und der Erde, welcher die Welt zu dem Zwecke hervorgebracht hat, um sich ihr mittheilen zu können. Im zweiten Artikel wird er der Sohn genannt, das Wort, welches Fleisch ward und, als Heiland der Welt, unter uns gewohnt hat, endlich im dritten Artikel der heilige und heilig machende Geist, das belebende Princip eines Geisterreiches, dessen letzte Vollendung die verklärte Leiblichkeit ist. Sofern Gott also Vater, Sohn und Geist, sofern er Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher ist, offenbart er sich als Den, welcher sich auf's Vollkommenste mittheilt. Obgleich also unser christliches Bewußtsein nur Einen Gott, Eine ewige Liebe kennt, so werden wir uns doch des Einen in Dreien bewußt, und bringen dem Einen unsre Anbetung in dreifacher Richtung dar: dem Vater, welcher über uns waltet, dem Sohne, welcher zur Welt herabgestiegen ist, wo er uns entgegenkommt, dem Geiste, welcher im Innersten unsrer Seele wirkt. Der einfältige Glaube an Vater, Sohn und heiligen Geist, wie er in dem apostolischen Symbolum ausgesprochen ist, hat seine Begründung und weitere Entwicklung in der kirchlichen Dreieinigkeitslehre und in den dogmatischen Darstellungen der Kirchenlehrer gefunden. Hier beschränken wir uns darauf, die Bedeutung, welche der Glaube an den dreieinigen Gott für die Ethik hat, anzudeuten.

Die Erkenntniß, daß Gott die Liebe ist, führt uns mit Nothwendigkeit von Gottes Weltoffenbarung zurück auf seine Selbstoffenbarung, oder auf das innere Liebesleben, welches Gott in sich selber lebt. Welche Definition wir dem Begriffe der Liebe nun auch geben wollen: jedenfalls müssen wir diese als ein Verhalten von Person zu Person, von Ich zu Du, als ein Verhältniß der innigsten Gegenseitigkeit bestimmen, weil ja die Liebe nur durch

Gegenseitigkeit befriedigt wird. Ist aber die Liebe wirklich Gottes ewiges Wesen: so muß Gott auch von Ewigkeit den vollkommenen Gegenstand seiner Liebe besitzen, und die Welt kann deren erster und wesentlicher Gegenstand nicht sein. Denn, nehmen wir an, daß Gott für seine Liebe keinen anderen Gegenstand hat, als diese Welt: so erscheint das Dasein der Welt als ebenso nothwendig, wie Gottes eigenes Dasein; und die Schöpfung geht alsdann nur aus einem naturnothwendigen Drange des Wesens Gottes hervor, dem Bedürfnisse, sein eigenes Complement (Ergänzung), sein andres Ich, nämlich das persönliche Geschöpf hervorzubringen. Demnach hätte es eine Zeit gegeben, in welcher die Liebe Gottes ohne ihren Gegenstand war, diesen nur im Gedanken, in der Möglichkeit besaß. Denn das Reich Gottes, in welchem Gott liebt und geliebt wird, ist doch erst in der Fülle der Zeit erschienen, und der Zeitpunkt, in welchem Gottes Reich vollendet und Gott Alles in Allem sein wird, liegt noch immer in der Ferne. Also hätte Gott der Schöpfung bedurft, um in dem Liebesverhältnisse zu ihr seine vollkommene Existenz erst zu gewinnen. Nur alsdann ist aber Gott der von der Welt Unabhängige, der absolut über sie Erhabene, wenn er auch ohne die Welt und vor der Welt Anfang in der Fülle der Liebe lebt, nicht aber in dem bloßem Verlangen der Liebe nach der Gegenliebe des Geschöpfes, einem Verlangen, welches überdies von einem Leiden, einem Streben, durch unendliche Hindernisse und Hemmnisse erst hindurch zu dringen, sich nicht unterscheiden würde. Gottes Liebe zur Welt ist die reine und ungetrübte, die heilige Liebe nur alsdann, wenn Er, welcher sich selber genug ist und Niemandes bedarf, in unendlicher Huld und freier Herablassung, Leben und Freude und Freiheit außerhalb seiner selbst hervorruft, freiwillig einem Gegenseitigkeitsverhältnisse mit der Creatur sich unterzieht und dadurch in die Gegenfäße der Endlichkeit und Zeitlichkeit eingeht, in Christus sich sogar der Selbsterniedrigung und dem Leiden hingiebt, um auf diese Weise ein Reich der Gnade und Seligkeit stiften zu können. Aber diese freie Liebesmacht in Gottes Verhältnisse zur Welt, sie setzt eben das vollkommene Sein der Liebe, oder die in sich realisirte Liebe voraus, d. h. die Liebe des



Vaters und des Sohnes in der Einheit des heiligen Geistes. Dieses ist's, was den eigentlichen Inhalt der christlichen Dreieinigkeitslehre ausmacht, Dieses ist ihre innerste Bedeutung, nämlich, daß Gott von Ewigkeit her in sich selbst persönliche Unterschiede trägt, oder ein inneres dreifaches Liebesverhältniß Gottes zu sich selbst, wodurch zugleich Gottes Verhältniß zu seiner inneren Idee und Machtfülle auf dreifache Art bestimmt wird (vgl. die Dreieinigkeitslehre in des Verfassers Dogmatik). Welche Stellung man aber auch zu den verschiedenen dogmatischen Versuchen der Lösung dieses Geheimnisses einnehme, so bleibt die praktische Seite der Sache diese: Gott muß in sich selbst den ewigen und vollkommenen Gegenstand seiner Liebe haben, so daß er ein in sich selbst vollkommen befriedigtes Liebesleben lebt.

Der Glaube an den dreieinigen Gott, mit anderen Worten, an die ewige Liebe, als eine Liebe, welche nicht erst in ferner Zukunft verwirklicht werden soll, selbst also nur eine unendliche Forderung, sondern als die in sich selbst verwirklichte, ewig befriedigte und selige Liebe, dieser Glaube ist die Grundvoraussetzung der ethischen Weltanschauung des Christenthums, welche von der realen Vollkommenheit des Guten in Gott ausgehen muß, und sich nicht dabei beruhigen kann, daß Gott von vorne herein in dem Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit gedacht wird. Die Vorstellung von dem Reiche des Guten, oder dem Gottesreiche, welches als das werdende Liebesreich im Verlaufe der Zeit allmählich kommt, verliert ihren ethischen Charakter, und wird zur Vorstellung eines für Gott selbst nothwendigen Processes, in welchem er abhängig von dem Menschen erscheint, wenn ihr nicht, als die Voraussetzung dieses Ideals, das durch die Geschichte erst realisirt werden soll, das ewig realisirte Ideal, d. h. die ewige und urbildliche Wirklichkeit der Liebe, zu Grunde liegt. Gesetzt also, daß die christliche Dogmatik nicht schon ihrerseits die Dreieinigkeitslehre entwickelt hätte: die Ethik müßte in ihrem Interesse diese Lehre postuliren.

## Die anthropologische Voraussetzung.

### Der zu Gottes Bilde geschaffene Mensch. Der Mensch als geistleibliches Geschöpf.

#### §. 21.

Der Endzweck der Schöpfung Gottes kann nicht ein unpersönliches Natur-Universum sein, welches ihn, den vollkommenen Geist, nicht befriedigen könnte, sondern nur ein, in seiner höchsten Vollkommenheit gedachtes, Reich der Freiheit und der Liebe. Daher schuf Gott den Menschen zu seinem Bilde. „Wir sind göttlichen Geschlechts“ (Apg. 17, 28). Dieses Wort kann nicht von irgend einem bloßen Naturgeschöpfe, sondern einzig und allein von dem persönlichen Geschöpfe ausgesagt werden, welches zu sich selber Ich sagt, und dadurch kein bloßes Glied der Natur ist, sondern der Welt des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung angehört. Während die Naturgeschöpfe sich im Kreislaufe der Natur bewegen, hat der Mensch eine Geschichte; er lebt nicht allein in dem gegenwärtigen Augenblicke, sondern auch in Vergangenheit und Zukunft, kann bis zu dem ersten Anfange der Dinge zurückgehen, kann den Blick in eine unabsehbare Ferne hinausenden, wo ihm das letzte und höchste Ziel seines Lebens winkt. Der Begriff der Persönlichkeit ist aber von dem der Gemeinschaft und der Liebe unzertrennlich; und die menschliche Persönlichkeit ist darauf angelegt, sich zu einem Reiche der Liebe zu entwickeln, in welchem Gott, welcher die Liebe selbst ist, in Allen und in Allem soll geliebt werden. Daher ist die gottesbildliche Bestimmung des Menschen näher zu bezeichnen als seine Bestimmung für das Reich Gottes. Denn Gottes Reich ist da, wo Gottes Geschöpfe ihn erkennen, ihm gehorchen, ihn lieben, und wo die Geschöpfe sich untereinander in Gott lieben, wo also Gott nicht durch seine Macht allein, sondern durch seine Heiligkeit und Liebe herrschet.

Damit aber dieses Reich Gottes als das Reich der freien Liebe, und somit auch der Hingebung und des freien Gehorsams bestehe, muß der Mensch Gotte gegenüber eine relative Selbstän-

digkeit besitzen, muß in relativem Sinne sein eigenes Reich haben, muß in gewissem Sinne also Herr sein, um Gottes Diener werden zu können. Und kraft seiner Theilnahme an der göttlichen Idee, oder dem ewigen Weisheitsgedanken, kraft der Immanenz der Idee und des Gesetzes in seinem Bewußtsein, besitzt er auch die Macht, ein Reich der Sittlichkeit in relativer Unabhängigkeit von der Religion, oder seinem Verhältnisse zu Gott, aufzurichten und ausbauen zu können. Auf Grund dieser Zweiseitigkeit in der Bestimmung des Menschen sondert sich die große menschliche Gemeinschaft in eine Mehrheit von Kreisen, welche in das rechte Verhältniß der Ober- und Unterordnung zu einander zu stellen sind. Die menschliche Gesellschaft muß als Culturgemeinschaft erscheinen, sofern der Mensch dazu bestimmt ist, die Natur, sowohl die äußere als auch die eigene des Menschen, zum Werkzeuge und Symbole des Geistes zu machen. Sie muß ferner als gegenseitige Liebesgemeinschaft der Menschen, aber auch als Rechtsgemeinschaft sich darstellen: denn während die Liebe alle Menschen einigt, so fordert die Rechtsidee die normale Sonderung der verschiedenen socialen Verhältnisse, damit jedes Verhältniß innerhalb seiner rechten Grenzen gepflegt und bewahrt werde. Endlich muß sie als religiöse Gemeinschaft, als auf Gott beruhende Liebesgemeinschaft auftreten, welche die vorher genannten Kreise alle umfassen und durchdringen soll, und zu welcher sich diese in ein freies Unterordnungsverhältniß stellen sollen. Die Einheit des Reiches Gottes und des Menschheitsreiches, in ihrer höchsten Vollendung gedacht, ist das vollkommene Gute und die erfüllte Bestimmung des Menschen.

## §. 22.

Zu der Idee der Persönlichkeit gehört, wie im Vorhergehenden schon bemerkt worden ist, nicht allein, sich selbst zu finden, sich selbst gegeben zu sein (Selbstbewußtsein), sondern auch, sich selbst hervorzubringen, durch freie Selbstbestimmung ihr Wesen zu verwirklichen. Demnach kann der Mensch nur mit der Anlage, oder der fruchtbaren Möglichkeit zum sittlichen Verhalten geschaffen werden, nicht aber als sittliche Persönlichkeit im eigentlichen

Sinne des Wortes in's Dasein treten, da er hierzu sich selber machen muß, freilich unter göttlicher Mitwirkung und Hülfe, als „Mitarbeiter Gottes“ an seiner eigenen Vollendung. Die sittliche Persönlichkeit, welche sich selbst zu Demjenigen, was sie ist, gemacht hat, setzt also die sich selbst gegebene Persönlichkeit voraus. Die Betrachtung der Elemente der menschlichen Persönlichkeit als gegebener, deren vollständige Darstellung der Anthropologie und der Psychologie angehört, führt nothwendig zu der Einsicht, daß sie alle zu einer völlig anderen Entwicklung, als der einer bloßen Naturnothwendigkeit, bestimmt sind.

Als das gottbildliche Geschöpf ist der Mensch ein geistleibliches Wesen, eine Einheit von Geist und Natur, welche aber nicht, wie das göttliche, ein „unauflösliches Leben“ ist, sondern ein auflösliches, welches erst in einem künftigen, vollkommeneren Zustande ein unauflösliches Leben werden soll. Der Geist ist das übersinnliche Wesen, das zur Welt der Ideen und zu Gott selber in einem Verhältnisse der Verwandtschaft und des Verkehrs steht, und dessen Element das Allgemeine und Universale ist, das königliche Princip im Menschen, welches den Stempel eines Herrschers ihm auf die Stirne drückt, und durch welches er die Herrschaft über die Erde ausübt, auch indem er Künste und Wissenschaften erfindet. Nach der griechisch-heidnischen Anschauung ist der Geist das Prometheische im Menschen, welches an den eigenmächtig geraubten Funken und den menschlichen Hochmuth erinnert, jenes Princip, das sich an die Stelle der Götter setzen will, und das daher den Göttern verhaßt ist. Nach christlicher Anschauung dagegen ist der Geist dem Menschen gegeben, nämlich von „dem Vater der Geister“ (Hebr. 12, 9). Der Leib, welcher nach dem Ausdrücke der Schrift von der Erde genommen ist, ist der Gegensatz des Geistes, zu seinem dienenden Werkzeuge bestimmt. Die Seele aber ist das zum individuellen und persönlichen Dasein einigende Band von Geist und Leib, und als die Einheit beider zweiseitig, so daß sie zu gleicher Zeit eine natürliche (physische) Seite — deren Sitz der Schriftlehre nach im Blute ist — und eine geistige Seite hat. Vermittelst der Seele correspondirt der Geist mit dem Leibe, und der Leib mit dem

Geiste, und zwischen Geist, Seele und Leib findet jenes beständige wechselseitige commercium statt, von welchem Jeder sich durch die tägliche Erfahrung überzeugen kann. Das Ganze ist „eine Art von Umlauf, in welchem das Eine unaufhörlich in das Andere eingreift, das Eine das Andere nicht lassen kann, das Eine das Andere fordert“<sup>\*)</sup>. Den Mittelpunkt aber bildet die Seele, welche das Menschlichste im Menschen, oder der Mensch selber ist. Die Seele ist es, von deren Unsterblichkeit, Seligkeit oder Unseligkeit wir vorzugsweise reden, was indeß nicht ausschließt, daß wir auch von des Geistes Unsterblichkeit, von seiner Ewigkeit, sowie anderseits auch von der Auferstehung des Leibes reden, jedoch immer nur als von etwas Secundärem und Consecutivem, welches die Unsterblichkeit der Seele begleiten muß, sofern die Seele, als die Trägerin der Persönlichkeit, beider als ihrer Momente bedarf, und, fehlte eines derselben, nicht in ihrer Vollständigkeit existiren würde. Die Eigenschaften der Seele sind es daher, mit welchen wir die ethische Persönlichkeit charakterisiren; und wenn wir gesagt haben, daß der Geist das königliche Princip im Menschen sei, so folgt daraus keineswegs, daß das Höchste, was von einem Menschen ausgesagt werden kann, Dieses sei: er habe Geist, oder sei geistvoll. Denn die höchste Bestimmung des Menschen ist nicht sein königliches Verhältniß zur Natur, sondern vielmehr sein Diener- und Liebesverhältniß zu Gott und dem Nächsten, ein Verhältniß, welches sich allein in der Seele vollziehen kann; und die Vollendung des Geistes besteht eben darin, sich als persönliche Seele zu bestimmen, wodurch er erst in Wahrheit menschlich wird. Daß Dem also ist, ließe sich z. B. durch die Betrachtung mancher Geisteswerke erläutern, von denen die, welche „ohne Seele“ und ohne den Hintergrund des „Gemüthtes“ sind, bei aller sonstigen Meisterschaft und geistigen Vorzügen uns kalt lassen. Die Seele ist es, welche liebt und geliebt wird. Vor bloßen Geistern haben wir Respect und beugen uns, finden aber bei ihnen kein Herz, an welchem wir ausruhen und uns wohl fühlen können.

\*) Schelling, Vom Zusammenhange der Natur mit der Geisterwelt (Clara.) Werke I, 9. S. 46.



Zu der Seele dagegen können wir Zutrauen und Liebe fassen, in ein vertrauliches Verhältniß treten, auf ihre Sympathie rechnen. Denn die Seele ist nicht, gleich dem Geiste, ein rein ideales Wesen, überwiegend dem Allgemeinen und den Ideen zugewandt; sie ist, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, befreit von jener idealen Vornehmheit, jenem abstracten Wesen, welches von dem bloßen, einseitig entwickelten Geiste unzertrennlich ist. Sie kann aber ebensowohl mit dem Geistigen sympathisiren wie mit dem Sinnlichen, mit dem Himmlischen wie mit dem rein Irdischen, mit dem Unendlichen wie mit dem Endlichen, und zwar darum, weil sie selbst das wunderfame Mittelwesen und die Einheit Beider ist. Daher kommt's, daß wir uns zu ihr hingezogen fühlen und Vertrauen fassen können. Daher mußte auch Christus eine menschliche Seele annehmen, weil er nicht anders, als durch sie Mitgefühl mit unsren Schwachheiten haben und die Menschenseelen zu sich ziehen konnte. Geistlose Menschenseelen zeigen uns allerdings ein gefallenes und verdüstertes Menschendasein; Dasselbe gilt aber auch von seelenlosen Menschengeistern. Wenn die alten Gnostiker die Menschen in drei Classen, die leiblichen, die seelischen und die geistigen, eintheilten, und diese Veltgenannten als die auf der höchsten Stufe Stehenden betrachteten: so können wir nur alsdann diese Vorstellung anerkennen, wenn wir mit der Schrift unter den geistigen (pneumatischen) Menschen die geistigen (geistlichen) oder geistbelebten Seelen verstehen, räumen aber nicht ein, was eben die Ansicht der Gnostiker war, daß die abstracten, den Leib gering achtenden und die Seele überflügelnden Geister den höchsten Rang unter den Menschen einnehmen.

Als die Fähigkeiten der Seele nennen wir im Allgemeinen Erkenntniß, Gefühl und Willen. Unter diesen nimmt aber der Wille den Primat ein. Unser Wille ist unser eigenstes Selbst, das Innerste der Seele. Wollte Jemand einwenden: das Innerste sei das Gefühl, so bemerken wir dagegen, daß alle Gefühle, Freude und Schmerz, Hoffnung und Furcht, näher betrachtet, ebenso viele Affectionen des Willens sind. Und wollte Jemand etwa den Einwurf machen: die Schrift nenne doch als das Innerste unsres Seelenlebens das Herz („Gieb mir dein Herz!“),

und lasse aus dem Herzen sowohl „die guten als die bösen Gedanken kommen“: so erinnern wir daran, daß das Herz nichts Andres ist, als der Wille in seiner Einheit mit dem Gefühle, nur überwiegend von der praktischen Seite aufgefaßt.

Die hohe Bestimmung des Menschen, durch welche er über die Naturgeschöpfe hervorragt, seine ethische Bestimmung, zeigt sich aber nicht allein darin, daß er eine geistbelebte Seele hat, sondern ebenfalls in seiner Leiblichkeit. Außer dem aufgerichteten Gange kündigt auch das menschliche Antlitz ihn an als den Herrscher der Natur und als Den, welcher eine göttliche Mission auf Erden auszuführen hat. Nur in der Einheit mit seinem Leibe kann der Mensch das Wort aussprechen, durch welches er kundgibt, was sein eigener Geist und der Geist Gottes ihm mittheilen, durch welches er den Dingen ihre Namen giebt und sie in geistigen Besitz nimmt. Unter den leiblichen Organen, welche in prägnanter Weise auf die ethische Bestimmung des Menschen hinweisen, nennen wir vorzugsweise die menschliche Hand. Denn, während die entsprechenden Organe bei den Thieren nur zu der einförmigen Verrichtung bestimmt sind, den Leib zu stützen, oder zur Erlangung der Beute und Nahrung behülflich zu sein, sind die Hände des Menschen nicht auf diese oder jene einzelne Thätigkeit beschränkt, sondern zu einer freien, gewissermaßen universalen Wirksamkeit bestimmt. Mittelfst seiner ordnenden, gestaltenden Hand drückt der Mensch der Natur sein Gepräge auf, gründet er das Reich der Cultur. Mittelfst dieses Organs aller Organe, dieses Instrumentes aller Instrumente, dessen Gebrauch und Verwerthung durch jene aufrechte Stellung, die Signatur des Herrschers der Erde, bedingt ist, wird er der Tausendkünstler auf Erden. Daher darf man mit Wahrheit sagen: „Hände sind weit besser, als Flügel.“ Dadurch, daß der Schöpfer den Menschen mit Händen ausrüstete, hat er deutlich die Bestimmung des Menschen angezeigt, ein solches Wesen zu sein, das sich entwickeln soll durch eine Reihe freier Handlungen. Denn handeln heißt: Vorsätze und Beschlüsse verwirklichen. Und obgleich wir auch von inwendigen Handlungen reden können, so tritt die Handlung doch erst in abgeschlossener Vollständigkeit auf, wenn der Vorsatz in der

Außenwelt ausgeführt wird; Dieses geschieht aber wesentlich durch die Hand. Mit der Hand führt der Mensch sowohl seine guten wie seine bösen Handlungen, edle Thaten wie Verbrechen aus. Auch faltet er die Hände zum Gebete, als äußeres Zeichen, daß er Gotte gegenüber aller eigenen Selbständigkeit und eigenen Herrscherwürde entsage, und sich unter die Hand des Höchsten demüthige. Durch Handauslegen segnet er, und er reichet seinem Nächsten die Hand, zum Zeichen der Gemeinschaft und des Bündnisses. Die Chiromantie, oder die Kunst, aus der Bildung und den einzelnen Lineamenten der Hand Charakter und Geschick des Menschen herauszulesen, eine Kunst, welche also die Hand als den Menschen selbst auffaßt, kann zwar mit allem Fug als phantastischer, den Zigeunern zu überlassender Wahn bezeichnet werden; immerhin weist sie jedoch zurück auf eine richtige Einsicht in die specifisch menschliche Bedeutung der Hand, ihre Bedeutung für den ganzen Menschen.

## **Persönlichkeit und Individualität. Verhältniß der Seele zu ihrem Organismus.**

### §. 23.

Die Persönlichkeit, als das Allgemeinmenschliche, tritt in der Form der Individualität auf. Als Glied der Natur und als Glied der Geisterwelt, entwickelt der Mensch sich freilich in einem Menschengeschlechte, welches durch die Gegensätze von Mann und Weib, von Familie und Volksstamm sich näher bestimmt. Jede menschliche Persönlichkeit aber hat eine bestimmte Individualität, eine ursprünglich gegebene Eigenthümlichkeit, durch welche dieses Einzelwesen von allen anderen verschieden ist, an welcher es also zwar seine Beschränkung, seinen in der Liebesgemeinschaft mit Anderen auszufüllenden Mangel hat, in welcher es aber zugleich seinen Reichthum, seine besondere Begabung, sein Eigenes in der tiefsten Bedeutung des Wortes besitzt. Denn während die Naturindividuen nur Exemplare des Geschlechts sind, so stellt jedes menschliche Individuum eine unergründliche Einheit dar, weil es

nämlich eine eigenthümliche, für eine besondere Stelle im Gottesreiche bestimmte Erscheinung des Bildes Gottes darstellt. Ob schon das menschliche Individuum ein Erzeugniß seiner Eltern, seine Eigenthümlichkeit eine Mischung von Vater und Mutter ist: dennoch ist in jedem menschlichen Individuum ein Neues, auch wo dieses nicht erfahrungsmäßig sichtbar wird, vorhanden, ein Neues, das bis dahin gerade so nicht dagewesen ist und auch künftig so nicht wiederkommen wird. Die Erkenntniß dieses Neuen in jedem Menschen, der in die Welt kommt, ist die Wahrheit im Creationismus, d. i. jener Lehre, nach welcher die einzelnen Seelen nicht bloß erzeugt, sondern geschaffen werden. Jeder Mensch ist eine ewige, gottbildliche Individualität, welche die Möglichkeit zu einem ewigen und seligen Leben in sich trägt, nicht bloß eine der Fortsetzungen in der langen Folge des Menschengeschlechts, eine Wiederholung des Voraufgegangenen mit gewissen erblichen Eigenschaften, sondern zugleich ein neuer Anfang innerhalb dieser Reihe (Vgl. des Verfassers Dogmatik S. 74). Oder, wie es auch ausgedrückt worden ist, jeder Mensch ist ein „Genius“, mag dieser Genius nun überwiegend productiv oder receptiv sein (nach F. H. Fichte). Das Wesentliche in dem Begriffe des Genius ist nämlich nicht die schöpferische Thätigkeit; z. B. in der Kunst; denn dieses ist immer nur eine Specialität, sondern das übernatürliche, unsterbliche, persönliche Wesen, welches sich mitten in der Natur offenbart. Wollte man zwischen den Hochbegabten und den Wenigbegabten eine scharfe und unübersteigliche Schranke aufrichten, so hieße das, einen Dualismus in das Menschengeschlecht einführen, welcher ebenso verwerflich wäre wie die gegenseitige Absonderung der Kasten oder die Eintheilung der Menschen in Freie und Sklaven. Die Grenze kann hier nur eine fließende bleiben; und der Gegensatz zwischen denen, welchen wir den glänzenden Namen der Genies beilegen, und den geringsten ihrer Brüder, erweist sich als bloßer Stufenunterschied, welcher wohl eine Unendlichkeit von Zwischen- und Uebergangsstufen, durchaus aber keinen Wesensunterschied zuläßt, eine Wahrheit, die in dem Maße immer mehr Anerkennung finden wird, je mehr die Bildung sich auf Erden verbreitet, und je mehr das Christenthum,

für welches jede Menschenseele ohne Ausnahme eine unsterbliche Seele von unendlichem Werthe ist, seine ausgleichenden Wirkungen entfaltet. Würde doch auch die Geltung des schaffenden Genius, seine Bedeutung für die Welt, gleich Null werden, wenn die, welche eben seine Offenbarungen verstehen, seine Schöpfungen sich aneignen sollen, ihm nicht wesentlich congenial wären. Das Vorhandensein der ewigen Individualität aber darum ableugnen wollen, weil sie sich bei vielen Menschen freilich nicht erfahrungsmäßig nachweisen läßt, hieße ebenso viel, als leugnen, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei. Und wenn man doch von jedem Menschen voraussetzt, daß er perfectibel, zu geistigem Fortschritt und Wachsthum fähig ist: wenn man doch durch Thatfachen gezwungen wird, anzuerkennen, daß selbst die wildesten, im Naturstande lebenden Völker zur Cultur, Sittlichkeit und Religiosität erweckt und entwickelt werden können; wenn man doch zugiebt, daß alle Geschlechter der Menschen zu Christen werden sollen: wie will man alsdann der Voraussetzung einer, in jedem Menschen vorhandenen ewigen, eigenthümlichen Anlage und Möglichkeit entgegen, einer Möglichkeit, welche ihren Ursprung nicht aus der Natur, sondern nur außer und über der Natur nehmen kann, obgleich sie zu ihrer Entwicklung mancher natürlicher Bedingungen bedarf? Jeder Mensch ist in seinem Wesen unendlich reicher, als in seiner Wirklichkeit; er ist unendlich mehr, als er sich erweist und sich erweisen kann. Daher unterscheiden wir zwischen der bloß natürlichen, unmittelbar in der Erfahrung gegebenen Individualität des Menschen, welche nur Basis, nur Unterlage für sein höheres Leben ist, und seiner ewigen oder wesentlichen Individualität, welche ethisch durch diese Zeitlichkeit hindurch reifen und sich ausgestalten soll, um erst in einer jenseits dieser gegenwärtigen Welt liegenden Zukunft vollendet zu werden.

Die Individualität drückt nicht allein der Seele des Menschen, sondern auch seinem Leibe ihr Gepräge auf. Es ist nicht zufällig, daß diese seelische Individualität gerade diese und keine andere Leiblichkeit hat: denn die Seele ist es, welche sich ihren Leib erbaut. Dieser alte, von dem genialen Arzte G. E. Stahl (1660—1734) zuerst geltend gemachte, später zwar zurückgedrängte,



jetzt aber wieder auftommende, Lehrsatz wird kaum anzufechten sein, wenn man anders ihn in seiner richtigen Begrenzung aufstellt, wenn man nämlich unter der Seele hier nicht die selbstbewußte, sondern die vorbewußte und vorwissende Seele, und zwar in ihrer ursprünglichen, untheilbaren Einheit mit der plastischen Kraft, d. h. der Kraft, ihre leibliche Erscheinung und Gestalt zu bilden, versteht. Mit Absicht sagen wir: zu bilden, nicht aber: zu schaffen oder hervorzubringen. Denn keineswegs übersehen wir, was unter den neueren Verhandlungen zwischen J. H. Fichte und H. Voße über diesen Gegenstand mit großem Scharfsinne hervorgehoben ist: daß bei der Bildung des menschlichen Leibes Stoffgestaltungen und Stoffveränderungen vorgehen, welche die Seele nicht hervorbringen kann, chemische Prozesse, welche, von der Seele unabhängig, ihren eigenen Gesetzen folgen; daß die Seele also, schon seit dem ersten Momente und Acte ihres Daseins, gewissen Bedingungen, einem außer ihrer Macht stehenden Naturmechanismus unterworfen ist.\*) Wir behaupten aber, daß, da der menschliche Leib nicht ein zufälliges Conglomerat, sondern eine organische Gestalt ist, diese anders nicht entstehen kann, als unter Voraussetzung eines Schema's, wie die Alten es nannten, (eines Vorbildes, eines Modells), nach welchem sie gestaltet wird. Und dieses Schema, welches nothwendig als präexistirend, oder vor dem wirklichen, ausgebildeten Leibe vorhanden, zu denken ist, kann nur in der Seele präexistiren, welche durch eine instinctmäßige Thätigkeit, oder, wie Fichte sie bezeichnet, durch „eine vorbewußte, plastische Phantasiethätigkeit“, soweit sie unter den gegebenen mechanischen Bedingungen es vermag, ihren Leib in Uebereinstimmung mit jener Grundform erbaut. Schon Mynster, der im Jahre 1854 verstorbene Bischof von Seeland, hat im Wesentlichen denselben Gedanken ausgesprochen.\*\*)

„Unleugbar“ — sagt er — „liegt dem Leibe ein Schema, eine bestimmte Form zu Grunde, nach welcher die stofflichen Bestandtheile, soweit die von außen begegnenden Hindernisse es erlauben, sich sammeln und ordnen;

\*) J. H. Fichte, Anthropologie, und Derselbe, Zur Seelenfrage.

\*\*) Blandede Skrifter (Vermischte Schriften). I. 234.

auf die Ueberwindung dieser Hindernisse arbeitet die von innen ausgehende Kraft beständig hin, und die neuen Stoffe, welche sie an Stelle der abgehenden sich unablässig aneignet, ordnet sie, dem ursprünglichen Schema gemäß, dem Leibe ein. Wäre dieses Schema, diese unsichtbare Form, nicht vorhanden, so könnten wir eigentlich nicht sagen, daß der Mensch Einen Leib habe: denn das Stoffliche wechselt unaufhörlich, während jenes Schema, der eigentliche Leib — also nicht das vergängliche Fleisch und Blut, welches Gottes Reich nicht ererben kann — immer auf's Neue in einem neuen Stoffe ersteht.“ Und ferner: „Es ist durchaus willkürlich, von der Seele erst alsdann reden zu wollen, wenn das Bewußtsein erwacht ist. Es ist und bleibt doch immer eben die Seele, welche sich entwickelt, die Seele, welche zum Bewußtsein kommt; sie selbst ist es, welche das Leibliche sich zueignet und es nach ihrem eigenen Schema gestaltet“.

Eine teleologe (zweckgemäße) Harmonie zwischen der Leiblichkeit des Menschen und seiner Seeleneigenthümlichkeit läßt sich in vielen Fällen nachweisen, und ist öfter, namentlich bei hochbegabten Individuen, nachgewiesen worden. So ist das musikalische Genie im Voraus mit einem feinen Gehöre und entsprechenden Nervenapparate ausgerüstet. Von Mozart wird erzählt, daß er als ein ganz kleines Kind ungeduldig geworden sei und geweint habe, so oft er einen falschen Ton zu hören bekam. Nach der eben dargelegten Auffassung ward er nicht darum der große Musiker, weil etwa das feine Gehör und die mit diesem zusammenhängende Nervenstimmung zufällig, oder durch irgend einen äußeren Mechanismus, mit seiner musikalischen Seelenanlage zusammentrafen, sondern weil dieser Genius schon in seinem vorbewußten Zustande, freilich unter günstigen Bedingungen, selber sein Hauptinstrument, nämlich seinen leiblichen Organismus, bildete, harmonisirte und, so zu sagen, stimmte, sich selbst, in Uebereinstimmung mit seiner Eigenthümlichkeit, verleiblichte. Eine ähnliche Uebereinstimmung zwischen dem leiblichen Organismus und den geistigen Anlagen läßt sich auch auf anderen Gebieten nachweisen: bei dem philosophischen Genie, dessen Gehirn dazu vorgebildet ist, ein Werkzeug für das strenge und anhaltende Denken

zu werden, bei dem Maler, dessen Augen nicht nur durch Uebung, sondern von Natur, specifisch mehr als die Augen anderer Leute geeignet sind, die feineren Nüancen der Farben und die Umrisse leiblicher Gestalten wahrzunehmen und aufzufassen, bei dem mechanischen Talente, welches schon in frühester Kindheit sich durch allerlei Geschicklichkeiten offenbart. Allerdings lassen sich aus der Erfahrung auch mancherlei Beispiele für das Gegentheil anführen, nämlich für eine Nicht-Uebereinstimmung zwischen dem leiblichen Organismus und den seelischen Anlagen, solche Fälle, in denen die Seele mit ungünstigen Bedingungen, welche ihr ganz zwecklos, ja, beinahe fatalistisch mitgegeben scheinen, zu kämpfen hat. Ein solches Beispiel ist der von dem dänischen Dichter Baggesen\*) geschilderte blindgeborne Optiker Saunderson, welcher ungeachtet seines tragischen Geschickes Entdeckungen, zwar nicht in der Farbenlehre, aber doch in der Lehre vom Lichte gemacht hat, indem sein inneres Auge das Licht gesehen haben muß, und er sich übrigens mit Analogien seiner gesunden Sinne und mit der Mathematik zu helfen pflegte. Allein solche Nicht-Uebereinstimmungen, solche Störungen und Hemmungen, bilden ein Problem für sich, in letzter und tiefster Bedeutung auch ein religiöses und ethisches Problem, bei welchem wir zugleich an den apostolischen Ausspruch erinnern müssen, daß die Creatur der Eitelkeit unterworfen sei, und zwar ohne ihren Willen (Röm. 8, 20). Dergleichen Beispiele können aber unsere Grundansicht nicht erschüttern. Wir leugnen nämlich keineswegs, daß die Verleiblichung der Seele mehr oder minder günstigen, oder auch ungünstigen Bedingungen, die nicht in

---

\*) J. Baggesen, Philosoph. Nachlaß I, 248: „Saunderson, dessen inneres Auge unstreitig das Licht wahrnahm —, war im Stande, die Stufenfolge der Helle, nach irgend einem symbolischen Analogon eines seiner übrigen Sinne oder aller zusammen, unbestochen von den zufälligen Farben, die er nicht empfand, durch reine Mathematik harmonischer anzugeben, als irgend ein roth= oder blau= oder grünbebrillter Optiker. — Der blindgeborne Saunderson, der nie die Sonne, nie den kleinsten Thautropfen, nie irgend einen äußeren Spiegel der Allmacht gesehen hatte, rief sterbend aus: Gott Newton's und Clarke's, erbarme dich meiner! Ich kann es ohne Thränen nicht niederschreiben.“ (S. geb. in Yorkshire 1682, gest. 1739).

ihrer Macht stehen, unterworfen sei. Wir behaupten nur und halten daran fest, daß die Seele die ursprüngliche Tendenz habe, ihren Leib in Uebereinstimmung mit ihrer Eigenthümlichkeit zu gestalten, und ihr eigenthümliches Schema und die von diesem geforderte Harmonisirung ihrer leiblichen Werkzeuge durchzuführen, und daß sie Dieses instinctmäßig, aber mit Aufgebot aller ihrer Kräfte thue. Hiemit sagen wir nicht, daß es in allen Fällen ihr auch gelinge, die entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden. Ist doch die Bildung des menschlichen Leibes keineswegs das einzige Gebiet, auf welchem die Natur uns ein Bild der Verwirrung und Irrationalität zeigt.

Der Punkt, bei welchem man es allgemein anerkennt, daß die Leiblichkeit des Menschen ein Ausdruck seiner Seeleneigenthümlichkeit sei, ist die Physiognomie, insonderheit die Gesichtsbildung, in welcher ein Sichtbarwerden nicht bloß der Geistesbildung, sondern auch des Ethischen, des Grundmenschlichen eines Individuums beobachtet wird, sei es, daß dieses Ethische als Charakter aufgefaßt wird, oder nur als persönliche Anlage und Möglichkeit. Hier zeigt sich aber ein wichtiger Unterschied zwischen der Menschen- und Thierseele. Die Thierseele, welche sich ihren Leib erbaut, geht völlig in diesem auf, so daß in der strengsten Bedeutung des Wortes zu sagen ist: der Leib z. B. des Wolfes oder des Lammes, des Adlers oder der Taube, ist die sichtbare Seele selbst. Die menschliche Seele dagegen ist mit ihrer Leiblichkeit keineswegs unmittelbar Eins: sie besitzt eine innere Unendlichkeit, einen unsichtbaren Reichthum, welcher in der sinnlichen Erscheinung niemals aufgeht. Hierauf beruht die Unsicherheit der Physiognomik, daß in den Tiefen der Menschenseele noch Anderes und viel mehr enthalten ist, als nach außen hin sichtbar wird. Auf der anderen Seite besteht das Anziehende und Fesselnde der Sache gerade darin, vermittelt des Sichtbaren jenes Unsichtbare aufzuspiüren. Und wie viel auch mit Recht oder Unrecht gegen die Physiognomik eingewandt sein mag, glauben dennoch die Menschen fortwährend an ihre Geltung, zwar nicht an ihre unbedingte, aber doch an ihre bedingte und beschränkte Geltung; und die Vertheidiger jener Wissenschaft oder Kunst werden allezeit in der Be-

hauptung Recht behalten, daß es kaum Jemand geben werde, der sich völlig und in jeder Hinsicht von der Annahme frei machen könnte: das Angesicht sei der Spiegel der Seele, Jemand, der gegen Aussehen und Blick eines Menschen, welcher zu ihm in's Zimmer tritt, ganz gleichgültig bleiben sollte. Wäre die Physiognomik ohne alle Wahrheit: warum stellte man alsdann alle Tage an die Maler- und Schauspielerkunst nicht bloß pathognomische, nein, auch physiognomische Forderungen? Und wie erklärt man sonst das von jeher allgemeine Verlangen, eines solchen Menschen, der sich in der einen oder anderen Beziehung, in gutem oder schlechtem Sinne hervorgethan hat, auch ansichtig zu werden, ein Verlangen, welches keinen Sinn hätte, wenn nicht Jeder an ein Durchscheinen, eine Darstellung des Inneren im Aeußeren, glaubte. Die physiognomischen Beobachtungen werden aber ganz verschieden ausfallen, je nachdem man dazu die naturalistische oder die ethische Ansicht vom Menschen mitbringt. Die naturalistische Ansicht, welche den Menschen nur als Naturproduct, als ein zur Intelligenz entwickeltes Thier betrachtet, wird auf die mancherlei, durch die Gesichtszüge allerdings geweckten, Reminiscenzen aus der Thierwelt einen besonderen Werth legen, und durch gewisse Aehnlichkeiten von Löwe und Pferd, Hund und Raue, Fisch und Vogel, ihre Behauptung stützen wollen: die Menschen seien nicht von oben her, sondern von unten\*). Die ethische Ansicht vom Menschen dagegen, nach welcher er nicht ein bloßes Product der Natur, sondern ein Werk des Schöpfers ist, wird das Verlangen in sich tragen, durch alle geistigen und moralischen Unterschiede hindurch, von welchen die menschlichen Angesichter Zeugniß geben, den Stempel des Schöpfers zu entdecken, also den Stempel des Guten und Göttlichen, als der vorhandenen höheren Potentialität, der von dem allein Guten stammenden Anlage.

Wir werden hier an Lavater erinnert. Wieviel auch des Unhaltbaren und der Vergessenheit bald Verfallenen seine „physiognomischen Fragmente“, welche er „zur Beförderung der Menschen-

---

\*) Ueber diese, kaum irgend Jemand unbekannten, Reminiscenzen menschlicher Angesichter an die Thierwelt vgl. Lohse, Mikrokosmos II. 108 ff.



Kenntniß und der Menschenliebe“ herausgab, enthalten mochten: das Bleibende und Unvergängliche derselben ist seine ethische Auffassung, seine Betrachtung des Menschen als eines nach Gottes Bilde geschaffenen Wesens. Auf Grund dieser Auffassung verlangt er, daß wir uns bemühen sollen, die Handschrift Gottes auf jedem Menschenantlitz zu lesen, und behauptet: keines dieser Antlitze sei so häßlich, daß sich nicht Züge menschlicher Würde und Gottähnlichkeit in ihm finden sollten. Was er die göttliche Handschrift nennt, können wir auch die ideale, d. h. diejenige Physiognomie nennen, zu welcher der Mensch in der Tiefe seiner Individualität angelegt ist, verschieden sowohl von der natürlichen, oder angeborenen, als der Charakterphysiognomie, welche sich im Laufe der Jahre durch das fortgesetzte Thun der Menschen bildet, und welche bei Menschen von ausgeprägter Sittlichkeit häufig die hineingearbeiteten Elemente jener idealen zu Tage bringt. Aus eigener Erfahrung und Anschauung erzählt er, wie jene ideale Physiognomie in ganz eigenthümlicher Weise bei manchen Sterbenden sichtbar werde, über deren Züge sich ein unaussprechlicher Adel, eine wunderbare Verklärung verbreite, wie Dieses nicht selten nach dem Abscheiden in besonders auffälliger Weise der Fall sei, sogar bei Menschen, deren Charakter bis dahin gar kein höheres Gepräge gezeigt habe, nachdem nun alle Unruhe des Lebens und der Leidenschaften gestillt sei und der Friede des Todes die ursprüngliche Gotteschrift, ja, mitten in den Ruinen der Vergänglichkeit die Spuren der Herrlichkeit Gottes erscheinen lasse. Doch in jedem lebendigen Angesichte sucht Lavater diese Handschrift zu lesen, wenn auch durch manche Verdunkelungen und Hüllen hindurch; und oft hat er verstanden, die Züge dieser Gotteschrift sogar bei tiefgesunkenen Menschen, bei Menschen des abscheulichsten Charakters zu finden, zum Zeugniß, daß diese Menschen zu etwas weit Besserem bestimmt und angelegt waren, als wozu sie in Wirklichkeit sich gemacht hatten oder geworden waren. Immerhin mögen in Lavater's physiognomischen Bestrebungen, welche selbstverständlich sich auch auf die Charakterphysiognomie erstreckten, was ihre besondere Anwendung betrifft, manche Uebertreibungen und Illusionen, Verwechslungen des Wesentlichen und des Zufälligen untergelaufen sein. Auch

darf man behaupten, daß die Physiognomik sich niemals zur Wissenschaft, viel weniger, wie Lavater sich unglücklich genug ausdrückte, zu einer exacten Wissenschaft von dem Range der Physik erheben wird, und zwar aus dem natürlichen Grunde, weil eine Individualität nie nach allgemeinen Bestimmungen und Regeln, auf welche die Wissenschaft hingewiesen ist, erkannt werden kann, sondern immer nur intuitiv durch einen unmittelbaren, persönlichen Blick, welcher zugleich zwischen Zufälligem und Wesentlichem zu unterscheiden versteht. Nichts desto weniger behält im Wesentlichen Lavater Recht, selbst wenn sein System im Ganzen verworfen, und neben vielem überraschend Treffenden, was er im Einzelnen gesagt hat, vieles Nichtzutreffende ihm nachgewiesen wird. Worin er aber Recht behält, ist seine Ueberzeugung, daß die menschliche Individualität aus Einem Stücke sei, und nicht zusammengesetzt aus zwei gegen einander gleichgültigen Stücken, und daß die Seele sich ihren leiblichen Ausdruck bilde, wenngleich unter Beschränkungen, in denen ein Unbestimmbares liegt, wovor er freilich nicht genug auf seiner Hut war, ein Umstand, welcher Lichtenberg Anlaß gab zu seiner bekannten Persiflage der ganzen Physiognomik. Er hat — und hierin steht er da als einer der großen Repräsentanten der Humanität — mit der Behauptung Recht, daß jeder, selbst der unbedeutendste Mensch eine ewige Individualität oder ein Genius für sich sei. Jenes fortgesetzte Aufmerken, nicht allein auf die Erscheinung und Wirklichkeit der Individualität, sondern auf ihr tiefstes Wesen, ihren Kern, auf den gefangenen Genius im Menschen, der offene Blick für jenes Zwiefache bei jedem Menschen, seine Wirklichkeit und sein Ideal, dessen Züge er eben in dem menschlichen Angesichte suchte — Dieses ist's, was zu dem Unvergänglichen bei Lavater gehört. Wenn naturalistische und pessimistische Physiognomen ihr Auge ausschließlich auf des Menschen dermalige Erscheinung richten, und so zu dem Satze kommen: daß, mit Ausnahme einer kleinen Zahl schöner, einer kleinen Zahl geistvoller, endlich einer kleinen Zahl gutmüthiger Gesichter (von denen jedoch manche an das — Schafsmäßige grenzen), die weit überwiegende Mehrzahl der menschlichen Gesichter häßlich und dumm sei, oder von innerer Schlechtigkeit

zeugend, oder höchst jämmerlich, langweilig und monoton; ja, wenn Schopenhauer findet, daß einzelne Physiognomien den Stempel einer solchen Gemeinheit und thierischen Bornirtheit tragen, daß man sich wundern müsse, wie sie nur mit einem solchen Gesichte noch ausgehen mögen und nicht lieber eine Maske tragen: so wollen wir dieser Anschauung ihre relative Wahrheit nicht abstreiten; denn auch unsrer Beobachtung nach giebt es Menschenantlitz, in denen durch die Sünde Gottes Handschrift beinahe ausgelöscht, oder mit der Schrift des Weltgeistes überschrieben ist. Aber, gesetzt auch, daß Lavater's Betrachtungsweise Gefahr lief, in optimistische Illusionen zu gerathen, so bliebe ihr dennoch das unabweisliche Recht, zu fragen: warum wir so wenige Menschenansichter finden, welche uns rechtes Interesse abgewinnen können, sollte die Schuld davon nicht theils in unserm Mangel tieferer Beobachtungsgabe zu suchen sein, theils in unserm Mangel an Liebe? Lavater's Betrachtung des Menschen — möge er nun in den Einzelheiten seiner physiognomischen Bemerkungen Recht haben oder nicht — ist die ethische, besonders deßhalb, weil er beständig nach der sittlichen Anlage und Möglichkeit fragt. Diese ist's, was auch den unbedeutendsten Menschen ihm interessant macht. Dagegen ist die Betrachtungsweise bloß pessimistischer Physiognomen eine nicht-ethische, eine deterministische und fatalistische, weil sie eben das Auge für jene Möglichkeit des Besseren zuschließen und ausschließ-lich auf die Wirklichkeit blicken. Die unsterbliche Seele des Lavaterschen Werkes bleibt also der Geist der Menschenliebe, welche mit ihren mächtigen Impulsen sich in ihm anspricht, und in uner-schöpflichen Wendungen es nur darauf anlegt, für jenen gebundenen Genius unser Auge zu öffnen.\*)

#### §. 24.

Die ewige Individualität eines Menschen, das vom Schöpfer ihm verliehene Grundgepräge, seine Grundanlage, ist unabänderlich voraus bestimmt; und kein Mensch wird eine höhere

\*) B. B. im 79sten Fragmente: „Wenn ein verlassener Jüng-ling oder Knabe deinem Blicke begegnet — ach, diese Stirn, sie ist bezeichnet

Vollkommenheit erreichen können, als die in den Möglichkeiten (Potenzen) seines Wesen angelegte, obgleich alle Menschen, sowohl in Betreff des Willens als des Vermögens, zur gottesbildlichen, und insofern zu derselben Vollkommenheit bestimmt sind. Dem Einen sind zwei Pfund, dem Andern fünf Pfund anvertraut worden; und wer deren zwei empfangen hat, kann zwei hinzugewinnen, wer fünf empfangen, wiederum fünf, ein Jeglicher also im Verhältniß zu dem ursprünglich Mitgegebenen. Allein die Entwicklung, von der Möglichkeit aus zur Wirklichkeit, kann mehr oder minder normal oder abnorm, productiv oder auch so unproductiv sein, wie bei jenem faulen Knechte, welcher sein Pfund in die Erde vergrub. Diese, also die ethische Entwicklung der Persönlichkeit muß vermittelt der natürlichen Individualität sich vollziehen, welche durch Sinne und Triebe, durch Gefühl und Temperament bestimmt ist, und in welcher sich die geistigen Anlagen und Talente, in der Dämmerung des Gefühls, trieb- und instinctmäßig regen. Die natürliche Individualität ist indeß von Anfang an eine relativ veränderliche. Wir sagen: relativ; denn ein Grundgepräge ist einmal vorhanden, welches von der Geburt bis zum Tode immer dasselbe bleibt, eine Naturbestimmtheit, eine Mitgabe, welche der Mensch durch alle Lebensalter hindurch mitnehmen muß, und von welcher er ebenso wenig geschieden werden kann, wie von seinem eigenen Ich, das unter allem Wechsel der Jahre und Erlebnisse dasselbe bleibt, das nämliche im Greise wie im Kinde. Hierbei können wir auch an das Temperament denken, d. h. an die Grundstimmung des seelisch-leiblichen Organismus, durch welche von Natur das Individuum zu gewissen Gefühlen und Gemüthsregungen disponirt ist, zu einer gewissen Art, das Leben aufzu-

---

von Gott: Wahrheit zu suchen und zu finden. In seinem Auge ruhet unentwidelte Weisheit; in seinen Rippen zittert ein Geist, der dich still um Entbindung, um Freiheit fleht. Siehe, ihm sind Geist und Hände gebunden; Priester und Levit gehen stolz lächelnd vor ihm vorüber — —; du nicht also! Siehe, was da ist, und was daraus werden kann!" — Siehe, was daraus werden kann! Diese Aufforderung lehrt bei Lavater immer wieder; und durch dieselbe leitet er zur Ethik herüber. (Vgl. Fragmente, Zweit. Versuch, Leipzig 1776, S. 28 ff.)

fassen, es schwer oder leicht zu nehmen, entweder energisch einzugreifen oder sich ruhig und passiv zu verhalten. Jedoch ist diese natürliche Individualität bildsam, sogar empfänglich für Umbildung. Von vornherein ist sie nicht fertig und abgeschlossen, vielmehr einem ersten Entwurfe, einem weiter auszuführenden Grundrisse zu vergleichen, welcher sowohl zum Besseren als zum Schlechteren entwickelt werden kann, entweder in Uebereinstimmung oder auch in Widerspruch mit dem Urbilde, das der Mensch in sich trägt. Und diese Uebereinstimmung oder dieser Widerspruch ist die Quelle, aus welcher einerseits die Seligkeit des Menschen, anderseits seine Unseligkeit quillt. Das Leben des Thieres ist die naturnothwendige Entfaltung seiner Individualität; und Alles, was das Thier thun mag, das thut es, weil es einmal so ist, wie es ist. An den Menschen ist dagegen die Forderung gestellt, daß er seine natürliche Individualität zum Organe der Persönlichkeit, d. h. nicht der abstracten, sondern seiner in ewiger Eigenthümlichkeit gerade so und nicht anders bestimmten Persönlichkeit, selbst mache, sie zu diesem Zwecke bilde, überwinde, beherrsche und allmählich umgestalte.

### §. 25.

Die psychologischen Grundformen, in denen die Entwicklung der Persönlichkeit, sei es normal oder abnorm, vor sich geht, stellen sich uns zunächst dar als Assimilation und Production, Aneignung einerseits, anderseits hervorbringende, gestaltende Thätigkeit. Von diesen beiden ist die Assimilation die wichtigere, welche unsere Aufmerksamkeit besonders in Anspruch nimmt, weil durch sie alle persönliche Thätigkeit bedingt ist. Unter Assimilation versteht man aber nicht bloß einen physischen Proceß, sondern auch einen geistigen, auf dessen normalem Verlaufe die Gesundheit des Seelenlebens beruht. Er beginnt bei uns Allen als ein Naturproceß. So wie wir leiblich uns bald in einer reineren, bald in einer unreineren Atmosphäre befinden, welche wir aber, sowie sie einmal ist, einathmen müssen: ebenso auch im Seelischen und Geistigen. Beständig athmen wir die Luft unsres Zeitalters, unsrer Umgebung ein, und nehmen seit unsrer frühesten Jugend eine mannigfaltige Fülle von Traditionen,



Ideen, Vorbildern in uns auf, welche wir unbewußt und unmerklich in unser Eigenthum verwandeln. Unaufhörlich strömen geistige Wirkungen auf uns ein. Von Kindesbeinen an werden wir nicht nur mit leiblichen, sondern auch mit mancherlei geistigen Stoffen genährt; und nicht die leibliche Gesundheit allein, sondern ebenso ist auch die der Seele bedingt durch die Natur der Nahrung, welche wir zu uns nehmen und in uns verarbeiten. Die Behauptung der Materialisten: „der Mensch ist, was er eben ist“, hat eine weit tiefere Wahrheit, als sie selbst zu erkennen im Stande sind. Da nun aber die Luft, die wir einathmen, die geistigen Speisen, die wir zu uns nehmen, sehr gemischter Natur sind, und sowohl himmlische als irdische und dämonische Elemente, Göttliches wie Menschliches, Vergängliches wie Unvergängliches enthalten: so ergiebt sich hier die Nothwendigkeit einer geistigen Aussonderung (Excretion) der unnützen, schädlichen und verderblichen Stoffe, wie überhaupt die Nothwendigkeit nicht bloß einer leiblichen, sondern vor Allem einer geistigen Diätetik. Was instinctmäßig jedes Thier beobachtet, daß es sich nämlich nur das gerade ihm Dienliche aneignet, Dasselbe soll der Mensch mit Bewußtsein und Freiheit thun. Was Anfangs auch bei ihm bloßer Naturproceß ist, soll in einen ethischen Aneignungs- und entsprechenden Aussonderungsproceß übergehen. Und in dem Maße, wie Cultur und Civilisation auf der Erde fortschreiten, wie dadurch immer mehr geistige Mannigfaltigkeit und Mischung in die Welt hineinkommt, wird auch die Forderung, auf unsre aneignende Thätigkeit wohl zu achten, eine immer dringlichere. Mit Recht preist man den großen Reichthum unserer Zeit an Kenntnissen, an Wissen aller Art; aber man erschrickt bei der Erwägung, wie gedankenlos und unkritisch die Mehrzahl der Menschen, ohne zwischen reinen und unreinen Speisen einen Unterschied zu machen, die allerverschiedensten Stoffe verschlingt, ihre Seele den allerverschiedensten Eindrücken hingiebt, mit welchem Leichtsinne Viele z. B. bei der Auswahl ihrer Lectüre verfahren, Allem und Jedem den Zugang zu ihrem Inneren gewähren, unbedacht ihre Seele weit aufthun, daß aller Art Vögel unter dem Himmel ihre Eier hineinlegen. Schon im Paradiese wurde der Mensch auf die Kritik,

auf die Pflicht, Unterschiede unter den Speisen zu machen, hingewiesen, da er zwar vom Baume des Lebens, nicht aber vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen essen durfte. Nicht als sollte er das Böse gar nicht kennen lernen: nur essen sollte er nicht davon, es sich nicht assimiliren, es nicht in sein eigenes Fleisch und Blut verwandeln, wie er es gerade mit der Frucht vom Lebensbaume zu thun berufen war. Wir dürfen hier auch an das Evangelium erinnern, in welchem Christus sich selbst das Brod des Lebens nennt (Joh. 6, 35), ein Ausdruck, der in der realsten Bedeutung des Wortes zu nehmen ist, da Er den Menschen, welche an und für sich nur unreine und gemischte Speisen haben, nicht bloß seine Lehre, sondern Sich Selbst darbietet, als die wahrhaftige, reine und himmlische Speise. Denn wie es in jedem Verhältnisse der Liebe zu Tage liegt: die Persönlichkeit allein vermag, der Persönlichkeit zur Nahrung und Erquickung zu dienen.

Was der Mensch sich aneignet oder assimilirt, das soll er in freier Thätigkeit weiter ausbilden und verarbeiten. Wir haben dem Satze beigestimmt, daß der Mensch sei, was er genießt und sich aneignet: wir können aber auch sagen, daß der Mensch Dasjenige sei, was er thut. Denn im Thun offenbart er erst, was er wirklich sich angeeignet, welche Kraft er für seine Existenz, sein Leben gewonnen, ob er das Aufgenommene wirklich in sein Fleisch und Blut (in succum et sanguinem) verwandelt habe, oder ob es eben nur als unverdaute Substanz bei ihm niedergelegt sei. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Matth. 7, 16). Gleichwie die Aneignung die Bedingung alles Thuns ist, so ist wiederum das Thun Bedingung und Mittel der Aneignung: denn nur vermöge der That wird die An- und Zueignung vollendet. Wir erinnern hier wieder an ein Wort Christi: „Meine Speise ist die, daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk.“ (Joh. 4, 34). Durch sein Wirken im Werke seines Vaters, durch seine unablässige Hingebung in den Willen des himmlischen Vaters, wobei er Nichts aus sich selber thut, sondern Alles nur in und aus dem Vater, zieht der Sohn ununterbrochen die himmlischen, nährenden und befruchtenden Kräfte in sich herein, und wird, so zu sagen, von seinem Vater immer mehr erfüllt:

das ewige Wort gewinnt dadurch in ihm immer völliger Gestalt. Dasselbe gilt im allgemeinen, psychologischen Sinne von uns Allen, daß wir nämlich mittels unsrer Thätigkeit beständig von den Geistern, Ideen, Mächten, in deren Dienste wir thätig sind, und denen wir unter unserm Thun uns hingeben, gewisse Einwirkungen und Kräfte an uns ziehen, möge nun die Nahrung, welche wir auf diesem Wege uns verschaffen, für unsern innern Menschen eine vergängliche oder unvergängliche sein, belebend oder todbringend, befruchtend oder ausdörend. Daher können wir auch sagen: der Mensch ist Das, oder wird vielmehr immer völliger in Das verwandelt, was er liebt, oder dem er sich zum Dienste widmet. Denn der Mensch ist nicht dazu bestimmt, daß er allein sich selber lebe, sondern daß er auch im Ganzen und für das Ganze lebe, im letzten und tiefsten Sinne aber, daß er für Gott und das Reich Gottes lebe. Ohne Liebe kann der Mensch gar nicht sein: lieben muß er, möge er nun wollen oder nicht, so sehr verschieden auch die Gegenstände seiner Liebe ihrer Art und Natur nach sein mögen. Und er kann gar nicht umhin, universalen Mächten zu dienen, welche ihn zu ihrem Organe machen, indem er sich ihnen hingiebt: schließlich muß er Gotte dienen, oder der Welt, oder auch es versuchen, was doch Niemand kann, zweien Herren zu dienen. Den oben erwähnten Gegensätzen ist daher auch der Gegensatz hinzuzufügen zwischen Egoismus und Liebe, Selbstbehauptung und Hingebung, als Grundformen für die Entwicklung der Persönlichkeit.

In der hier angedeuteten Einheit von Aneignung und productiver Thätigkeit, von Aneignung und Aussonderung, von Selbstbehauptung und Hingebung, erbaut die Seele sich ihren Leib, ihren Organismus, in einem höheren, als dem früher von uns besprochenen Sinne: denn nunmehr thut sie es nicht in ihrem vorbewußten, sondern in ihrem bewußten Zustande. Was wir uns aneignen, in uns aufnehmen und verarbeiten, Das erst wird im vollen Sinne zu unserm Eigenthume. Unsrer Werke lassen nicht allein in der Außenwelt eine, gar häufig in Kurzem erloschene, Spur zurück, sondern vor Allem lassen sie in unserm Inneren ein bleibendes Gepräge, wovon jenes Schriftwort gilt: „Und ihre

Werke folgen ihnen nach". (Offenb. 14, 13). Die Mächte, in deren Dienst wir uns gestellt haben, drücken uns ihr Siegel, ihr Malzeichen auf (Offenb. 7, 2. 19, 20), welches wir tragen müssen. Dieses, mehr oder minder vollkommen ausgestaltete, Eigenthum unsers Inneren ist mit unserm Ich ebenso innig verwachsen und Eins, wie unser äußerer Leib, also daß wir es als unsern inwendigen, geist-seelischen Leib bezeichnen können. Ununterbrochen arbeitet der Mensch daran, sich seinen Leib sowohl äußerlich als innerlich zu bilden. Der äußere Leib wird zum Werkzeuge und Ausdrucke der Persönlichkeit gebildet, und nimmt auf vielerlei Art ein Gepräge des Ethischen oder auch Nichtethischen (die Charakterphysiognomie) an. Der inwendige Leib aber bildet sich aus den Erkenntnissen und Gesinnungen der Seele, ihrer Liebe, ihren Neigungen und Abneigungen, Bestrebungen und Thaten, ihren Leidenschaften und Phantasien, kurz, aus Allem, was unter dem fortgehenden persönlichen Lebensprocesse sich allmählich in einen Besitz des Individuums verwandelt, und durch Wiederholung, durch Gewöhnung, zur anderen Natur wird. Findet hierbei auch von Zeit zu Zeit ein geistiger Stoffwechsel Statt: doch arbeitet sich eine innere Grundgestalt heraus, welche wesentlich dieselbe bleibt. Ununterbrochen — mögen wir daran denken oder nicht — bauen wir fort an diesem Leibe, ununterbrochen spinnen, weben und wirken wir dieses innere Kleid, welches, völlig verschmolzen mit unserm Ich, nicht wie ein äußeres Kleid abgeworfen werden kann, das Gewand, in welches unsre Seele, unser Wille noch gekleidet sein wird, wenn die Seele, nach Ablegung des irdischen Leibes, in die Ewigkeit eingehen soll. Alsdann wird Alles darauf ankommen, aus welcherlei Stoffen wir unsern inneren Organismus gewirkt haben, in welches Geistes Dienst unser Ich sich hienieden gestellt hat, und für welches Reich wir gereift sind.

Die im Vorhergehenden dargelegte Anschauung, daß nämlich die Seele sich ihren inneren Organismus, oder ihren inneren Leib, selbst gestalte, findet sich schon bei mehreren der alten Mystiker und Theosophen, welche für das Wesen und die Bedeutung der Assimilation, der geistigen Aneignung und Ernährung einen großen Blick zu haben pflegten, wie denn auch die Sacraments-

lehre, besonders die lutherische, auf dieselbe hinweisen mußte. Im Rationalismus vergaß man gänzlich, was es mit diesem Ernährungs- und Aneignungsproceß auf sich hat; und ohne eigentliche Pflege, ohne Seelenspeise und Geistesnahrung, sollte Alles aufgehen in ausschließliches, daher denn auch unfruchtbares, Produciren, Wirken und Handeln. Eine tiefere Psychologie und Theologie aber mußte zu der Wahrheit der älteren, auf der Schrift und christlichen Ueberlieferung beruhenden Lehren zurückzuführen. Insbesondere möge man auch die das Himmelreich unter dem Bilde eines Gastmahls darstellenden Gleichnisse der Schrift in Betracht ziehen.

### Die Triebe und der freie Wille. Die Sünde.

#### §. 26.

Die Bestimmung des Menschen ist in den menschlichen Trieben im Voraus angezeigt. Der Trieb ist die nach Entfaltung strebende, eigenthümliche Natur des geschaffenen, endlichen und beschränkten Wesens. Er ist das geschaffene Leben selbst, wie es sich unmittelbar zu sich selbst, als seinem eigenthümlichen Zwecke, verhält. Als blinder Wille regt und bewegt sich der Trieb im Naturgrunde der Persönlichkeit, und treibt die Entwicklung derselben vorwärts, indem er in den sehenden, selbstbewußten Willen aufgenommen werden will, und diesen nöthigt, sich zu bestimmen, nämlich zwischen den unter sich verschiedenen Reizen des Trieb- lebens seine Wahl zu treffen. Mit dem Triebe ist allezeit eine Entbehrung, ein Mangel verbunden, welcher durch die Befriedigung begehrt aufgehoben zu werden. Die dauernde Befriedigung des Triebes wird ein Gut genannt; und wie von vielen Gütern, die es für den Menschen giebt, ebenso kann auch von vielen Trieben geredet werden. Die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung ist mit dem Gefühle der Lust oder Unlust verbunden, welches sich zum Affecte oder zur Gemüthsbewegung steigern kann. Der Trieb selber kann, durch Begehren und heftiges Verlangen, sich bis zur Leidenschaft steigern.

Man hat über die Einteilung der Triebe gestritten; und Einige haben dafür gehalten, daß es, wie bei jedem lebenden



Wesen, auch bei dem Menschen nur Einen Grundtrieb gebe, nämlich den Selbsterhaltungstrieb. So Spinoza, welcher den Grundtrieb als das Streben eines jeden Wesens, sein eigenes Sein zu bewahren (*appetitus uniuscuiusque rei in suo essi perseverare*), bestimmt. Man kann sich diese Bestimmung auch gefallen lassen, wenn man unter Selbsterhaltung die ungestörte Entfaltung aller Momente des Persönlichkeitslebens versteht. Mit Beziehung auf unsre vorangeschickte Erörterung können wir als Grundtriebe den Aneignungs- und den Productionstrieb nennen. Und da der Mensch auf keine andere Weise sich in Uebereinstimmung mit seinem wahren Wesen entfalten, noch sein persönliches Bestehen behaupten und aufrecht halten kann, als dadurch, daß er nicht bloß sich selber lebt, sondern auch als Glied im Ganzen, und für Etwas, was ein Anderes und mehr als er selber ist: so können wir als Grundtriebe einerseits den egoistischen Trieb, anderseits den Liebestrieb (das Autopathische und das Sympathische) bezeichnen, obschon die beiden sich nicht abstract von einander trennen lassen, da sie vielmehr als Aeußerungen desselben Lebens ineinander sind. Jedoch müssen diese Gegensätze wieder in einen höheren aufgenommen werden, weil Alles ankommt auf die Principien jener Aneignung und Production und auf die nähere Beschaffenheit sowohl des Selbstheitszweckes wie des Liebeszweckes. Die Eintheilung der Triebe muß demnach von den Gütern ausgehen, auf welche die Triebe gerichtet sind. Und da das menschliche Persönlichkeitsleben die zwiefache Bestimmung hat, ein Leben in Gott und ein Leben in der Welt zu sein: so bezeichnen wir als die tiefsten, Alles befassenden Grundtriebe der menschlichen Natur den weltlichen Trieb, oder den Trieb zum Leben in der Welt, ihrer Herrlichkeit und Lust, welche alle relativen Güter in sich schließt, und den Trieb des Reiches Gottes, oder den Trieb zum Leben in Gott und seinem Reiche, als dem höchsten Gute. Gott und Welt sind die höchsten universalen Mächte, welche sich innerhalb der menschlichen Natur regen und mittels des entsprechenden Triebes den Menschen je zu ihrem Organe machen. Denn freilich, die Welt ist Gottes Welt; jedoch hat er selber ihr gewährt, daß sie in abgeleiteter Bedeutung auch ein Leben in sich

selbst habe, hat ihr eine relative Unabhängigkeit und Selbständigkeit verliehen, sofern sie doch ein Anderes ist, als Gott. Und dieses Princip der Weltselfständigkeit und der Weltautonomie legt es darauf an, in und durch den Menschen mittelst jenes Triebes sein eigenes Reich, seine Herrschaft zu gründen. Sowie der Mensch dazu bestimmt ist, Gottes Repräsentant auf Erden zu sein: ebenso ist er auch Repräsentant der Welt und der Weltautonomie, welche in ihm zum Bewußtsein erwacht; und diese Zweifelt seiner Bestimmung soll eben der Mensch auf normalem Wege zur Harmonie und Einheit bringen. Der tiefste Gegensatz in der Naturtiefe des Menschen ist daher nicht der Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen, zwischen dem Sympathischen und dem Autopathischen, sondern der zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen. Jede andere Eintheilung der Triebe bleibt mit dem Mangel behaftet, daß sie zwischen den Hauptsphären, innerhalb deren das Menschenleben seine Entfaltung sucht, keinen gründlichen Unterschied anerkennt. Sowohl der weltliche Trieb, als der Trieb des Reiches Gottes, beide haben ihre autopathische und ihre sympathische Seite; und der eine wie der andere strebt nicht allein der Aneignung zu, sondern auch der Production.

#### §. 27.

Der weltliche Trieb ist der Trieb, welcher auf ein ganzes und volles Leben in der Welt abzielt, auf eine harmonische, in sich selbst befriedigte weltliche Existenz, die wir mit dem Worte Glückseligkeit bezeichnen. Er bestimmt sich näher als Trieb und Verlangen nach Weltaneignung, Aneignung der Güter der Welt, mögen diese nun in den Dingen gesucht werden, oder in den menschlichen Gemeinschaftsverhältnissen und dem Zusammenleben mit Menschen, oder auch in Ideen, wie z. B. bei dem Wissens- und Erkenntnistriebe der Fall ist. Mittelst solcher Weltaneignung wird indeß nicht bloß ein äußerer Besitz erstrebt, sondern der reale Genuß, in welchem die Weltgüter, als Nahrung, Befriedigung, Fülle für das Leben des Individuums, assimiliert werden. Wie aber der weltliche Trieb den Menschen reizt, die ihm gegebenen und für ihn zubereiteten Güter sich zu

eigen zu machen: ebenso treibt er ihn auch zur Production, oder dazu, daß er die Welt als sein Material, als einen ihm vorliegenden Stoff behandle, um aus der alten eine neue Welt zu bilden und für sich aufzubauen, zu welcher er sich darnach ähnlich verhalten könne, wie zu seinem Leibe. Sowohl im Verhältniß zur äußeren Natur, wie in Betreff der socialen Verhältnisse, äußert sich bei dem Individuum der Trieb, die es umgebende Welt, wenn auch in noch so engem Kreise, übereinstimmend mit sich selbst, mit seiner Neigung, Gemüthsstimmung und Willensrichtung, einzurichten, zu gestalten und zu bestimmen, ein Trieb, welcher in besonders augenfälliger Weise als Verlangen des Ordens und Denkens; des Regierens und Eingreifens auftritt. Hiernach könnte es scheinen, als sei der weltliche Trieb ein bloß egoistischer oder autopathischer, welcher Alles und Jedes zu einem Mittel herabsetze für das Individuum. Die Sache verhält sich aber anders. Je höher der Gegenstand der Aneignung ist, je mehr idealen Gehalt er in sich schließt, je erhabener der Zweck, die Aufgabe der Production ist: desto mehr zeigen sich der Aneignungs- und der Schaffenstrieb verbunden mit dem andren Triebe, den Gegenstand um seiner selbst willen anzuerkennen, seinen ihm eigenthümlichen Werth gelten zu lassen, mit dem Triebe zur Hingebung an diesen Gegenstand, um hinfort eine dienende Stellung zu ihm einzunehmen. Der auf das Leben in der Welt gerichtete Trieb kann als Hingebungstrieb den Menschen auffordern, sein ganzes Leben an eine Idee zu setzen, wofür sowohl die politische Geschichte wie auch die der Kunst und Wissenschaft, der Entdeckungen und Erfindungen zahlreiche Belege geben. Er äußert sich aber auch als Sittlichkeitstrieb, als Trieb, seinen Willen einer höheren Norm unterzuordnen; und das energische Wirken im Dienste der Idee wird alsdann selbst ein Hauptmoment der Glückseligkeit. Indessen behält der weltliche Trieb, als solcher, sein Ziel in der diesseitigen Welt und führt den Menschen nicht über den Horizont des Welt- und Selbstbewußtseins hinaus, möge dieser auch in gewissem Sinne als ein Horizont der Unendlichkeit gelten können, sofern nämlich die Ideen immanente Principien der Welt sind.

Der auf Gott gerichtete Trieb hingegen zielt nicht auf Glück-

seligkeit, sondern auf Seligkeit, das volle und ganze Leben in Gott und dem Reiche Gottes, für welches das Leben in dieser Welt nur die niedere, dienende Unterlage ist, die Bedingung für den Zweck, jenem Seligkeitsleben reicheren Inhalt und Fülle zu verschaffen. Der Trieb des Reiches Gottes führt den Menschen über die Welt hinaus, dringt ihn, sein Centrum nicht in sich selbst oder in der Welt zu suchen, sondern in Gott. In der Welt, als dem Inbegriffe der relativen Güter, kann der Mensch seine Befriedigung nicht finden, sondern allein in Gott, dem höchsten Gute. Der Trieb zu Gott ist also der Trieb zur Aneignung Gottes, wiefern er in seinen Offenbarungen, seinem Worte, seinen Gaben, seinen Gnadenwirkungen, seiner in den Geschöpfen wirksamen Kraft gegenwärtig ist, somit der Trieb zur Aneignung der Einen rechten und unvergänglichen Seelen Speise. Näher aber bestimmt er sich als der auf die Production, die schaffende Thätigkeit um des Reiches Gottes willen gerichtete Trieb, oder als der Trieb, die Welt zu heiligen, das Menschliche zum Organe für das Göttliche zu machen, die Menschheit zu einer Wohnung Gottes und seines Geistes zu weihen, was jedoch bedingt ist durch eine Weltaneignung, tiefer als die bloß weltliche. Das Autopathische und das Sympathische, Selbstheit und Liebe, durchdringen sich gegenseitig in der Gemeinschaft mit Gott, und sind auf's Innigste verbunden. Das Individuum will selig sein; daher begehrt es, Gott in seinen Segnungen sich anzueignen, damit Gott sein Theil, wahrhaft sein eigen werde. Diese Aneignung ist aber ohne Hingebung, ohne Aufopferung des eigenen Willens unmöglich. So ist der Glaube denn die That der tiefsten Aneignung und zugleich der tiefsten Hingebung. So ist das Gebet Beides zugleich, lebendiges Ergreifen Gottes, wie auch Selbstopferung an Gott. So ist jede That, welche in Gott gethan wird, ein Werk der angeeigneten Gnade und des freien, menschlichen Strebens. Und von dem Triebe der Hingebung, welcher das heilige Verlangen der Liebe in sich trägt, ist der Gehorsamstrieb, oder das Gewissen unzertrennlich. Denn das Gewissen ist nicht bloß Bewußtsein, Wissen, sondern auch Trieb, lebendige Naturforderung, ein Zug und Drang in dem menschlichen Innern,

den Menschen auffordernd, Gotte zu gehorchen, seinem heilige Willen sich in Ehrfurcht unterzuordnen, und hiermit zugleich alles Das zu ehren, zu respectiren, was den Stempel dieses Willens und dieser überweltlichen Auctorität an sich trägt, also ihr Gesetz, ihre Ordnungen im Menschenleben. Da nun das Gewissen auch eine immanente Seite hat, von welcher es sich als des Menschen eigene Stimme betrachten läßt, so mag immerhin ein weltliches Denken den überweltlichen Charakter desselben leugnen, wird aber dabei stets das eigene innerste Grundbewußtsein des Menschen gegen sich haben, in welchem das Gewissen Zeugniß giebt von der Ewigkeit des Individuums, und von dem persönlichen, über alle Beziehungen zu dieser Welt erhabenen Verhältnisse zu Gott, als dem unvergänglichen Grundverhältnisse jeder Menschenseele. Das Gewissen dringt den Menschen, die Rücksicht auf sich selbst bei Seite zu setzen, ja, Gut und Blut für die Sache und den Willen Gottes zu opfern, und ist nichtsdestoweniger der tiefste Selbsterhaltungs- und Selbstbehauptungstrieb, welcher den Menschen auffordert, für seiner Seele Leben, sein wahres Wohl Sorge zu tragen, damit er nicht an seiner Seele Schaden nehme, könnte er auch die ganze Welt dadurch gewinnen\*).

Bei dem Menschen ist der Trieb indeß nicht, wie bei dem Thiere, unbedingt bestimmend und unwiderstehlich treibend. Denn der Mensch hat die Gabe der Selbstbesinnung, um abzuwägen und zu prüfen; er kann reflectiren über seine Triebe, und soll ihre wahre Bedeutung verstehen lernen im Lichte des Selbstbewußtseins und der göttlichen Offenbarung, im Lichte des heiligen Gesetzes Gottes, dessen Inhalt das Gute ist, jedoch nicht als eine bloße Idee, sondern als unverbrüchlicher göttlicher Wille. Wie weit die Triebe aber zu wirklichen Triebfedern werden, welches Verhältniß sie zu einander einnehmen, und welcher von den Trieben der herrschende wird, Das hängt durchweg ab von dem freien, selbstbewußten Willen des Menschen. Wo der freie Wille beschließt und handelt, und so seine Möglichkeiten verwirklicht, da erst beginnt das Ethische als solches.

---

\*) Vgl. Si bbern, Psychologie II, 326 (dänisch).



## §. 28.

Falls die Entwicklung des Menschengeschlechts die normale geblieben wäre: so würde der weltliche Trieb sich dem Triebe des Reiches Gottes untergeordnet haben, und das Leben in der Welt die dienende Unterlage für das Leben in Gott geworden sein; das Glückseligkeitsideal wäre demnach, seinem bedingten Werthe gemäß, dem Seligkeitsideale, als dem Unbedingten, nachgesetzt. Alsdann gäbe es auf Erden einen Zustand der Gerechtigkeit, in welchem Alles an der ihm gebührenden Stelle stände, der Mensch jegliches Gut nach seinem wirklichen Werthe, Gott also über Alles, lieb und werth hätte. Nachdem aber die Sünde in die Welt gekommen ist, findet das umgekehrte Verhältniß Statt; und es ist ein Zustand allgemeiner Ungerechtigkeit eingetreten, in welchem das Untergeordnete zum Uebergeordneten geworden ist. Denn das ist eben die Signatur des Menschengeschlechts in seinem gegenwärtigen Zustande, daß der Welttrieb der vorherrschende geworden, der Trieb des göttlichen Reiches und des höheren Lebens aber zurückgedrängt und gebunden ist, und zwar gebunden durch so gewaltige Bande, daß nur eine Erlösung das normale Verhältniß zwischen dem Leben in Gott und dem Leben in der Welt wieder herstellen kann. Der Mensch hat nicht als Gottes Diener der Herrscher der Welt sein wollen, vielmehr sich verführen lassen, es sein zu wollen als sein eigener Herr. Im Ungehorsam trat er aus dem Dienstverhältnisse zu Gott. Daher versank er in eine falsche Abhängigkeit von der Welt und sich selbst: denn „wer sich selbst erhöht, der soll erniedriget werden.“

Der Grundzug des Menschen im Zustande der Sündhaftigkeit kann als Weltlichkeit (welche alsdann nicht mehr *sensu medio* verstanden wird) bezeichnet werden, als ein Zustand, ein habitus, eine Lebensrichtung, in welcher die Gottesgemeinschaft zwar nicht absolut aufgehoben, wohl aber gestört und abgeschwächt ist, und in welcher das Leben in der Welt sich auf Kosten des Lebens in Gott entwickelt. Der Mensch ist aus einem Gottesmenschen ein Weltmensch geworden, ist ein Weltkind, da er ein Gotteskind sein könnte, ein Weltbürger, ohne Bürgerrecht im Him-

mel. Davon zeugt nunmehr sein Verhalten sowohl in der aneignenden, als in der producirenden Thätigkeit. Seine aneignende Thätigkeit ist überwiegend Weltaneignung; und er nährt sich jetzt, nicht leiblich nur, sondern auch geistig, vorzugsweise mit weltlichen Stoffen, assimilirt fortwährend weltliche Speise, während seine Empfänglichkeit für das Heilige abgestumpft ist, und die Seele, um göttliche Dinge aufzunehmen und sich anzueignen, um unvergängliche Nahrung zu sich zu nehmen, in der Regel starker Auffassungen und Bedürfnissen bedarf. Andererseits ist seine producirende Thätigkeit wesentlich und vorzugsweise weltlichen Gegenständen und Interessen zugewandt, dem Acker, dem Handel und Wandel, Weib und Kindern (Luc. 14, 16), oder auch der Politik, der Kunst, der weltlichen Wissenschaft; aber für Gottes Reich zu wirken, ist er untüchtig und träge. Alle seine Hingebung gilt nur der Welt. Wohl vermag er, auch an eine Idee sein Leben zu setzen, kann sogar Opfer bringen für ideale Zwecke; aber für den lebendigen, persönlichen Gott, zu welchem er durchaus in keinem persönlichen Verhältnisse steht, hat er kein Opfer. Gesezt auch, daß er an Gott als den Gott des Alls und der Menschheit glaubt: so kennt er diesen doch nicht als seinen eigenen Gott. Mag auch für Augenblicke das Gottesbewußtsein, mögen einzelne fromme Regungen auftauchen: das Verhältniß zu Gott wird dennoch kein bestimmender Factor in seinem Leben. Während er seine weltlichen Talente auf's Sorgsamste ausbildet: so verhält er sich vorwiegend nur passiv in Betreff der Ausbildung seiner religiösen Anlage, wie oft auch das Gewissen ihn hieran erinnern mag. Er gleicht jenem faulen Knechte, welcher das ihm anvertraute Pfund in die Erde vergrub. Dagegen jagt er unablässig irdischen Glückseligkeitsidealen nach, bloßen Relativitäten, welche er aber als das Absolute betrachtet, und an welche er, wie häufig er auch schon getäuscht wurde, die größten Hoffnungen knüpft für sich selbst und für die ganze Welt. Und Dieses wiederholt sich nicht bloß in dem Leben des Einzelnen, sondern auch in dem des Geschlechtes, in Völkern und ganzen Gemeinschaften. Der geschichtliche Ausdruck des Weltsinnes und Weltlebens ist das Heidenthum, ein Name, bei welchem wir nicht allein an das alte, sondern auch an dasjenige

Heidenthum denken, das mitten in der Christenheit heranwächst. Die Religionen der Heidenwelt aber zeigen durchweg diesen Einen Grundzug, das Gepräge der Weltlichkeit, wie denn alle ihre Gottheiten nur personificirte Weltmächte und Weltkräfte sind. Dasselbe zeigt sich in der heidnischen Philosophie, in den pantheistischen Systemen, welche keinen anderen Gott kennen als das Universum. Bis auf diese Stunde zeigt es sich in jener dem Pantheismus entsprechenden praktischen Denkweise, zu welcher man auch ohne Philosophie gelangen kann, jener weitverbreiteten Anschauung, welche das Individuum nur als ein verschwindendes Glied im Ganzen des Geschlechts betrachtet, die Bedeutung des Individuums nur in Dem findet, was es in dieser Welt werden kann, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft, im Volke sich geltend macht, welche Stellung es hier gewinnt, aber ohne einen Gedanken an die Ewigkeit des Individuums, an seine Bestimmung, für Gott zu leben. Dieser Grundrichtung der Weltlichkeit begegnen wir endlich sogar in einer weltlichen und religionslosen Sittlichkeit. Um indeß jedem Mißverständnisse möglichst vorzubeugen, wiederholen wir, daß wir auch dieser Art von Sittlichkeit in einer Welt, welche nun einmal ist, wie sie ist, ihren relativen Werth keineswegs absprechen. Jedoch alles ernstere, auf diesen Punkt gerichtete Nachdenken — wohlverstanden, unter Voraussetzung eines lebendigen Gottes — führt nothwendig zu der Einsicht, daß es mit einer Welt, in welcher Religion und Sittlichkeit so auseinanderfallen, unmöglich recht bestellt sein könne, und daß ein solcher Zustand nothwendig zurückweise auf einen vorangegangenen Abfall von Gott.

Innerhalb des weiten Umfanges dieser Weltlichkeit (der heidnischen Sinnes- und Lebensrichtung) findet sich nun eine unendliche Verschiedenheit von Individuationen; und zu allen Zeiten ergeben sich hier relative Unterschiede zwischen Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten, zwischen Menschen, die ein Verlangen nach Erlösung fühlen und nach ihr trachten, und Anderen, die von einem solchen Verlangen Nichts wissen wollen, sondern nur immer tiefer in die Weltsucht versinken, zwischen Seelen, die nicht ferne sind vom Reiche Gottes, und Seelen, deren Wege weit abwärts gehen. Aber die Sünde selbst, wie sie aller Weltlichkeit

zu Grunde liegt, beschreiben wir als Einheit der falschen Weltliebe und der falschen Selbstliebe in ihrer Geschiedenheit von Gott. Mögen wir nämlich das Phänomen der Sünde an solchen Menschen beobachten, welche vor Anderen Sünder heißen, und uns in Criminalgeschichten, in Schilderungen von Zeitaltern versenken, welche den tiefsten Verfall der Sitten zeigen, in revolutionäre und anarchische Zustände, wo alle Bande gelöst sind, wo die Leidenschaften, welche sonst durch die bürgerliche Rechtsordnung noch niedergehalten werden — denn wir wandeln ja beständig auf einem Vulcane — ungehemmt hervorbrechen; oder mögen wir die Sünde an übrigens sehr tugendhaften, hervorragenden Persönlichkeiten schauen, oder auch bei der großen Menge, welche uns zeigt, was man den moralischen Durchschnittsmenschen genannt hat; oder mögen wir endlich, was die unumgängliche Bedingung aller Erkenntniß der außer uns vorhandenen Sünde ist, in unserm eigenen Leben ihren Aeußerungen nachspüren: durch unzählige und höchst mannigfaltige Individuationen werden wir immer zurückgeführt auf dieses Eine Grundphänomen, den Mangel lebendigen Glaubens an Gott, weltliche Begehungen, Anhänglichkeit an die Güter dieser Welt, jenen Egoismus, welcher uns in unser Eigenes einspinnt und gleichsam festbannt, und welcher, seiner Natur nach, keine Grenzen kennt für seine Ansprüche. Da nun die Sünde ihren Ursprung darin gefunden hat, daß der Mensch Herr sein wollte, ohne Gottes Diener sein zu wollen, also im Ungehorsam gegen Gott, und da die Sünde in unserm Geschlechte nichts Andres ist als dieser sich immerdar fortsetzende Ungehorsam: so muß dem Egoismus, als dem subjectiven Momente der Weltlichkeit, der Primat im Reiche der Sünde zuerkannt werden, sofern er die in sich selbst reflectirte Selbstheit bedeutet, welcher daher im Verhältniß zur Weltliebe ein höheres Maß von Geistigkeit eigen ist. Allerdings ist zu bemerken, daß der menschliche Egoismus nicht, wie der teuflische, von vorne herein directe Feindschaft und Empörung gegen Gott ist, also nicht jenen himmelstürmenden Charakter hat, daß der Ungehorsam für den Menschen nicht eigentlicher Zweck ist, sondern nur das Mittel, um zu dem Genuße der lockenden verbotenen Frucht zu gelangen, daß der Mensch nicht sowohl

gegen Gott ist, als vielmehr nur ohne Gott diese Welt gebrauchen und über sie herrschen will. Nichtsdestoweniger ist die falsche Selbstständigkeit und Eigenmächtigkeit, also der Ungehorsam Dasjenige, was die Sünde zur Sünde macht. Auch steigert sich der menschliche Egoismus, je unaufhaltsamer er fortwächst, je weiter er in seiner geschichtlichen Entwicklung fortschreitet, bis in's Titanische und Prometheische, bis zu dem Menschen der Sünde, welcher sich an Gottes Stelle setzt und giebt vor, er sei Gott, und will angebetet werden als ein Gott (2. Thess. 2, 4). Seiner selbst, seines eigenen Willens will doch der Mensch in der genossenen Frucht genießen. Auch darf bei jener milderen Betrachtung des Sündenfalls nicht übersehen werden, daß der Mensch doch eben sich vorgaukeln ließ: durch den Genuß der verbotenen Frucht werde er selber werden wie Gott, er selber das Centrum der Welt (*Eritis sicuti Deus*).

#### §. 29.

Weil der Mensch ein geistleibliches Wesen ist, so kann der Egoismus sich theils in überwiegend sinnlicher, theils in überwiegend geistiger Richtung entwickeln. Im ersteren Falle sinkt der Mensch in falscher Selbsterniedrigung unter die von Gott ihm gegebene Bestimmung und Würde, sinkt hinab in die Materie, in dem anderen Falle erhebt er sich, in falscher Selbsterhöhung, über seine Sphäre, will sich eine höhere Stellung und höhere Würde anmaßen, als die von Gott ihm verliehene. Hier gilt denn seinem tiefsten Sinne nach jenes Wort: *Medium tenuere beati*, d. h. selig sind, die in der von Gott ihnen zugewiesenen Mitte beharren, und dadurch in Gott, als dem Centrum des Daseins. Falsche Selbsterniedrigung und falsche Selbsterhöhung, sinnliche Genußsucht und Hochmuth, sind also die Hauptformen der Sünde. In der sinnlichen Genußsucht wird er, welcher der Beherrscher der Natur sein sollte, ihr Sklave; und je mehr er den Fleischeslüsten sich ergiebt, desto abhängiger wird er von dem Leibe: denn dieser, zum bloßen Werkzeuge des Geistes bestimmt, wird zu einer falschen Selbstständigkeit emancipirt, so daß er, anstatt dem Geiste unterthan zu sein, ihn tyrannisiert. Diese zu falscher Autonomie emancipirte Leiblichkeit meint der Apostel, wenn er von dem Fleische und dem Gesetze in den Gliedern



redet, welches den Menschen gefangen nehme; so daß er nicht vermöge, das Gute zu vollbringen (Röm. 7). Und diese das Seelenleben niederdrückende Leiblichkeit hat Platoniker und Asketen zu dem Mißverständnisse verleitet: die Leiblichkeit an sich selbst und nach ihrem ursprünglichen Wesen sei das Böse, während doch der eigentliche Sitz des Bösen der Wille ist, welcher, von Gott abgefallen, selbst sich dem Fleische verkauft und sich materialisirt hat. In der falschen Selbsterhöhung, in der Herrschsucht, in dem Hochmuth des Wissens und einer eingebildeten geistigen Vollkommenheit, in welcher er träumt, „wie Gott zu sein“, versteigt sich der Mensch in falsche und lustige Höhen, in welchen er keinen Boden unter den Füßen hat, und aus welchen er früher oder später unfehlbar herabstürzen muß.

Obgleich der geistige Hochmuth — welcher ja so weit gehen kann, daß der Mensch keine Leiblichkeit mehr haben will, weil diese ihn doch immer erinnert, er sei nur ein beschränktes Geschöpf, und alldann in lustigem Idealismus die ganze Körperwelt wegzuräsonniren sucht — obgleich also dieser Hochmuth und jene sinnliche Genußsucht einander entgegengesetzt sind: so finden sie sich dennoch immer beisammen; und es giebt keinen Menschen, der ausschließlich in einer der beiden Richtungen sündigt. Da die Seele es ist, welche gesündigt hat, die Seele aber doppelseitig ist, zu gleicher Zeit eine geistige und eine leibliche Seite hat: darum muß das menschliche Ich jetzt zu gleicher Zeit in sündhafter Geistigkeit und in sündhafter Leiblichkeit existiren. Zwar der ganze Mensch ist unrein geworden; seine Unreinheit nimmt aber die Natur der einen wie der andern dieser zwei unterschiedenen Regionen an. Obschon daher die überwiegende Mehrzahl der Menschen, der Herrschaft sinnlicher Triebe unterworfen, in sinnlicher Richtung sündigt, so steckt in ihnen dennoch auch der Hochmuth und kommt bei gegebener Veranlassung sicher zum Vorschein. Und wenn Andere auch überwiegend in geistiger, übersinnlicher Richtung sündigen: so schlummert doch einmal in Allen die fleischliche Begehrlichkeit und offenbart sich gelegentlich bald in der einen, bald in der andern ihrer Gestalten. Will sich die Seele ausschließlich festsetzen in falscher Geistigkeit: so wird sie mit Nothwendigkeit in die Sinnlichkeit

hinübergedrängt, und umgekehrt. Denn die Natur und Bestimmung der Seele ist einmal diese, in der Einheit von Geist und Leib zu existiren; und nachdem die harmonische Einheit durch die Sünde aufgehoben ist, muß sie in einer falschen, zwieträchtigen Einheit existiren. So zeigt uns denn die Geschichte der Askese und des Klosterlebens, überhaupt des Spiritualismus, daß Menschen, die über die Leiblichkeit hinausfliegen wollten, und sich einem sog. rein geistlichen Leben hingaben, in welchem sie über die sinnlichen Triebe völlig hinaus zu sein meinten, Menschen, denen es auch wirklich längere Zeit gelang, ein solches durchzuführen, plötzlich von der geistigen Höhe in die gröbste Sinnlichkeit hinabstürzten, unter einem überwältigenden Aufbruch der allerniedrigsten Triebe (*le saint et la bête*). Auf der anderen Seite zeigt die Erfahrung, daß Menschen, die sich selbst materialisirt, allen sinnlichen Genüssen und Ausschweifungen hingegeben haben, und diese trotz aller Warnungen des Gewissens nicht aufgeben wollen, nothgedrungen sich eine Theorie bilden müssen zur Entschuldigung und Rechtfertigung ihrer schlechten Praxis, und dadurch in Regionen einer falschen, lügnerischen Geistigkeit hineingetrieben, also zu theoretischen Materialisten, Atheisten und Religionsspöttern werden. Dieser Uebergang von sündhafter Geistigkeit zur Sinnlichkeit, und umgekehrt, ist auf's Anschaulichste in zwei unvergänglichen Gestalten dargestellt, welche, ähnlich wie der Prometheus der alten Sage, durch ihre innere Bedeutung sich selbst in's Dasein und die geschichtliche Wirklichkeit hereindrängen: Faust und Don Juan. Faust beginnt mit falscher Geistigkeit, im Hochmuth der Erkenntniß, in Selbsterhebung über die Grenzen der Menschheit; und von dieser Höhe sinkt er in sinnliche Verliebtheit, Lust und Leidenschaft, zu einem Zeugniß, daß der Mensch nicht bloßer Geist, sondern Seele ist, und als Seele sich von der Sinnenwelt nicht losreißen kann. Don Juan dagegen beginnt in sinnlicher Lust und Leidenschaft, und wird von hier aus mit innerer Nothwendigkeit hineingedrängt in die Geisterwelt, wo er in seinem Troge die vergeltende Gerechtigkeit gegen sich herausfordert, zu einem Zeugniß, daß die Seele, wollte sie's auch noch so sehr, des Geistes nicht quitt werden, und daß in der Geisterwelt ihr schließliches

Geschied entschieden werden soll, nach der Stellung, welche sie zu ihrem Gotte inne hat. Was aber Dichtung und Geschichte in großen, idealen Gestalten unsrer Phantasie vorführen, Dasselbe zeigt das tägliche Leben uns in einer Unendlichkeit geringerer und mehr prosaischer Erscheinungen.,

Wenn wir Hochmuth und sinnliche Genußsucht als die Hauptformen der Sünde bestimmt haben: so müssen wir zur Abwehr des Mißverständnisses bemerken, daß, während man häufig den Begriff des Hochmuths auf das Verhalten gegen andere, von dem Hochmüthigen gering geachtete und übersehene Menschen beschränkt, wir diesen Begriff in weiterem, umfassenderem Sinne verstehen. Denn, obgleich der erwähnte Zug von wesentlicher Bedeutung ist, so macht er doch keineswegs den Wurzelbegriff der Sünde selbst aus. Dieser ist vielmehr die Selbsterhebung über die von Gott geordnete Schranke, also über die Gerechtigkeit, über die Wahrheit, über Gottes Gesetz, auch ohne Rücksicht auf Andere, eine innere Selbstüberhebung in falscher Selbstschätzung, indem das Ich sich selbst und seine Eigenschaften in einem Vergrößerungsspiegel sieht. In einem Lügenpiegel erblickten Lucifer und andre verwandte Geister sich selbst in einer solchen Größe, daß sie es unter ihrer Würde fanden, Gottes Diener zu sein, und sich sogar einbildeten, mit dem Schöpfer selbst, als ihm ebenbürtig, um die Herrschaft wetteifern zu können. Und ein Spiegel derselben Art ist es, in welchem der Mensch sich in einer Größe erblickt, die, je öfter er hineinblickt, sich immer mehr steigert. Diese Lektion werden natürlich Viele zurückweisen, indem sie versichern, die hier geschilderte Selbsterhöhung und Selbstbespiegelung gehöre durchaus nicht zu ihrem Wesen. Dagegen müssen wir jedoch erinnern, daß die Selbsterhöhung eine Unendlichkeit besonderer Gestaltungen zeigt, daß sie erst bei fortschreitender Entwicklung, wo keine gegenwirkenden Kräfte ins Mittel treten, größere Dimensionen annimmt, und daß es Eine Gestalt der Selbsterhöhung giebt, welche sich bei den Meisten findet: nämlich die Selbstgerechtigkeit, welche übrigens mit der Versicherung, daß wir allzumal Sünder und schwache Menschen seien, recht gut zusammen besteht. Denn in dem Spiegel, welchen die Selbstgerechtigkeit dem Menschen vorhält, erscheinen

seine Fehler ihm als Geringfügigkeiten, welche er mit Leichtigkeit sich selbst vergeben könne, oder welche jedenfalls Gott ihm vergeben müsse, schon darum, weil Gott ihn nicht anders als ebenso geschaffen habe, während er sonst so vortreffliche Eigenschaften bei sich entdeckt, daß er wesentlich und im Ganzen genommen normal sei. Gerade das ist Selbsterhöhung, mag ihrer der Mensch sich auch nicht bewußt sein: denn wenngleich der Selbstgerechte, wie jener Pharisäer, die Geberde und Stellung eines Dieners Gottes annimmt, so stellt er sich dennoch, was sein Verhältniß zu Gott betrifft, unendlich viel höher, als Dieser ihn gestellt hat; wobei indeß zu bemerken ist, daß es eine gröbere, aber auch eine feinere Selbstgerechtigkeit giebt, und daß der Pharisäer auch verkleidet erscheinen kann als ein Zöllner, der sich auf sein Sündenbewußtsein etwas zu Gute thut. Und auf der anderen Seite erinnern wir, daß, wenn wir die falsche Genußsucht als die zweite Hauptform der Sünde bezeichnet haben, wir keineswegs bloß an Gefräßigkeit und Trunksucht und die Ausschweifungen der Wollust denken, sondern ebensosehr an jene negative Genußsucht, nämlich Trägheit und sittliche Schlassheit, welcher Fichte eine solche Bedeutung beilegte, daß er sogar alle Sünden aus ihr ableiten wollte, an den Hang zur Weichlichkeit, zu sinnlicher Ruhe und Bequemlichkeit, zum Müßiggang und dolce far niente, bei welchem der Mensch jede Anstrengung scheut und sich nicht weiter entwickeln will.

Je stärker die Sünde sich als Selbsterhöhung entwickelt, desto ähnlicher wird der Mensch dem Teufel und den bösen Geistern. Nach uralter Vorstellung und Lehre ist der Teufel durch Hochmuth gefallen, und so der Vater der Lüge geworden. Als er seinen ursprünglichen Zustand (Jud. 6: τὴν 'εαυτοῦ ἀρχήν), die vom Höchsten ihm zugewiesene Stelle nicht bewahrte, mußte er, zur Behauptung seiner falschen Position, sich eine falsche Theorie erdichten, sowohl von Gott als von der Welt und sich selber, und es zugleich darauf anlegen, daß er auch andere Geschöpfe in dieselbe Verblendung des Hochmuths hineinzüge. Obgleich auch sinnliche Motive bei dem Menschen zur Lüge mitwirken können, obgleich die sinnliche Verlockung, und, nachdem durch die

Sünde nun einmal so viel Elend in die Welt gekommen ist, auch sinnliche und irdische Noth den Menschen dahin bringen können, Lug und Trug für sich aufzubieten: so ist es doch wesentlich und ursprünglich die falsche Selbsterhöhung, aus welcher die Lüge geboren wird\*), in welcher der Mensch sich selbst betrügt, sich und Andere in ein Gewebe von Illusionen einspinnt; und in der Lüge keimen Falschheit, Untreue und Verrath. Und je größere Dimensionen die Selbstüberhebung annimmt, desto mehr entwickelt sich aus ihr die Herrschsucht bis zu dem Punkte, daß das hochmüthige Ich, welches andere Menschen nur als Mittel für sich und seine Zwecke verbrauchen will, zuletzt gar kein Du sich gegenüber mehr dulden mag, daß Mißgunst, Haß und boshafte Verleumdung, Grausamkeit, Schadenfreude, Mordlust, ja Zerstörung um des Zerstörens willen, mit allen ihren Schrecken ihre Häupter erheben. Je mehr die Sünde in sinnlicher Richtung ausartet, desto ähnlicher wird der Mensch dem Thiere. Allein zwischen Säuen und Dämonen besteht bekanntlich ein innerer Zusammenhang, eine Wahlverwandschaft (vgl. Matth. 8, 28 ff).

In der Mitte zwischen diesen äußersten Punkten giebt es im Reiche der Sünde eine Zwischenregion, welche der Geiz in seinen verschiedenen Formen einnimmt. Der Geiz als eigentliche Habgier hat zwar in der Sinnlichkeit seine Wurzel, hat aber zugleich seine ideale, un- und übermateriale Seite. Der Geizige ist ein Sklave der Sinnlichkeit, jedoch nicht unmittelbar und geradezu, sondern mittels einer gewissen Reflexion, sofern er nämlich nicht von den Genüssen selbst abhängig ist, sondern von ihren Repräsentanten, den Geldstücken. Der Geizige giebt sich dem wirklichen Genusse nicht hin; er unterwirft sich großen Entbehrungen, und beweist eine außerordentliche Herrschaft über seine sinnlichen Neigungen. Seine Leidenschaft aber ist, die Mittel zu Befriedigung der Sinnlichkeit und der sinnlichen Bedürfnisse zu besitzen. Diese Mittel häuft er zusammen, ohne daß er jemals dazu kommt, dem Zwecke, d. h. der sinnlichen Befriedigung selbst, sich hinzugeben. Nur in abstracto liebt er die sinnlichen Genüsse, aber

\*) Vgl. Jul. Müller, Die Lehre von der Sünde I. 221.



nicht in concreto. Den Repräsentanten vergöttert er, mit den repräsentirten Realitäten selbst läßt er sich garnicht ein. In der Regel quält sich der Geizige seiner Zukunft wegen und fürchtet, im Alter Noth leiden zu müssen. Um dieser möglichen Noth zu wehren und sich mit Garantien gegen sie zu umgeben, unterwirft er sich täglich gerade Dem, was er als das Schlimmste, das ihm begegnen könne, fürchtet, nämlich der Entbehrung und Noth, ja, der kümmerlichsten Existenz. Dieses Mißverhältniß zwischen den Mitteln und dem Zwecke ist eine augenscheinliche Thorheit, eine Seite der Sache, von welcher der Geizige sich zum Gegenstande für den komischen Dichter eignet und auch häufig hierzu gedient hat. Hierbei gestatten wir uns jedoch die Bemerkung, daß das Komische in diesem Fall kaum im Stande ist, den Ernst der Sache zu verschleiern und den abstoßenden Eindruck des nackten, prosaischen Egoismus zu beseitigen, eines Egoismus, welcher uns ein an einem todten Dinge hängendes, todttes Herz aufdeckt. Dieß gilt namentlich von Molière's *L'Avaro*. Das Merkwürdige dabei ist, daß der Geiz in seiner größten Ausartung gerade bei Greisen vorkommt, bei Denen, welche schon am Rande des Grabes stehen, welche sich aber ans Leben selber anklammern wollen, indem sie sich ans Gold anklammern. Eine noch mehr reflectirte, in der That dämonische Form nimmt die Habucht bei einem *Caligula* an, Demselben, welcher wünschte, daß alle Häupter des römischen Volkes auf einem einzigen Halse sitzen möchten, um auf eine möglichst concentrirte Art seine Mordlust stillen zu können, und welcher zugleich darin seine Lust fand, mit dem ganzen Reibe sich im Golde zu wälzen.\*) Hierbei war nicht entfernt eine Absicht des Gewinnes oder der Selbstversorgung mit im Spiele. In diesem Goldbade concentrirte er nur, so zu sagen, alle sinnliche Lust der ganzen Welt; anstatt diesem oder jenem einzelnen Genuße sich hinzugeben, mit welchem er schon übersättigt war, genoß er sie gleichsam alle in summa, nämlich auf symbolische Art.

---

\*) *Suetonii Caligula cap. 42: Saepe super immensos aureorum acervos, patentissimo diffusos loco, et nudis pedibus spatiatas et toto corpore aliquamdiu volutatus est. Vgl. Sibbern, Psychologie. II. 271.*

Hier, wie öfter in der Geschichte der römischen Kaiser, zeigt sich jene Verwandtschaft des Thierischen und des Dämonischen.

Der Geiz kann sich auch in anderen Erscheinungen äußern, als in solchen der Sinnlichkeit entstammenden. Er kann sich ebensowohl auf ideale Gegenstände werfen. Und hier ist besonders der Ehrgeiz zu erwähnen, mit seinem Rinde, der Eitelkeit, welche ihren Flug niedrig hält, und deren Element das Kleinliche ist. Der Ehrgeiz, eine Bezeichnung, welche wir hier im Sinne von Ehrsucht gebrauchen, befindet sich in derselben Zwischenregion, wie der niedere Geiz, kommt indessen von entgegengesetzter Seite in dieselbe hinein. Während der niedere Geiz aus der Sinnlichkeit stammt, entstammt der Ehrgeiz dem Geiste, nämlich dem Hochmuth, der hohen Meinung von sich und den eigenen Vorzügen. Aber nicht das Geistige als solches, nicht das Wesen der Sache selbst, liegt dem Ehrsuchtigen am Herzen, sondern das Phänomen, das Ansehen, die Anerkennung, welche der Geist von Seiten der Welt genießt, also Das, was er in der Vorstellung Anderer gilt. Seine höchste Lust ist es, das Bild seiner selbst, welches ihn in der Meinung Anderer repräsentirt, anzuschauen, und dieses sein Bild in möglichst glänzenden Farben vor sich zu sehen. Nichts ist ihm unleidlicher, als daß dieser sein Repräsentant, welcher doch allzu oft sich von ihm selber, wie er wirklich ist, merklich unterscheidet, irgendwie gekränkt oder bei Seite geschoben wird. Das, was der Ehrgeiz mit dem niederen Geize gemein hat, und was alle Erscheinungen des Geizes mit einander gemein haben, ist also die Leidenschaft, haben zu wollen, sei es sinnliche oder geistige Güter, jedoch eigentlich nicht die Realitäten selbst, sondern ihre Repräsentanten.

Wenn der Apostel Johannes die Gemeinden vor der falschen Weltliebe mit den Worten warnt: „Habet nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist“, so nennt er als Hauptformen der Sünde: Fleischeslust, Augenlust und hoffärtiges Leben (1. Joh. 2, 16). Fleischeslust und hoffärtiges Leben bezeichnen die zwei von uns hervorgehobenen äußersten Punkte des Egoismus; bei der Augenlust aber ist ohne Zweifel an den Geiz in seinen verschiedenen Gestalten zu denken, in welchen der Mensch Das anschaut, was er

hat und was er in den Augen der Welt vorstellt, und an diesem Anschauen eine egoistische Lust empfindet. Eine dieser drei Lüste findet sich bei jedem Menschen, und die eine geht beständig in die andere über; die Hauptwurzeln der Sünde bleiben aber der Hochmuth, oder die mit dem dämonischen Reiche verwandte Selbsterhöhung, und die dem Thierreiche verwandte sinnliche Begierlichkeit. Von diesen zwei Grundwurzeln liegt die des Hochmuths am tiefsten, und wird sehr oft garnicht von dem Menschen selbst bemerkt, während er in der Regel seiner sinnlich gearteten Versündigungen sehr wohl gewahr wird. Die Selbsterhöhung und die sich an diese anschließenden Illusionen sind es, welchen das Christenthum zuerst entgegentritt, indem es vor Allem darauf ausgeht, die menschliche Selbstgerechtigkeit zu zerstören. Damit hebt es an, den Menschen demüthig zu machen: denn allein auf der Grundlage der Demuth kann überhaupt verhandelt werden zwischen dem Menschen und seinem Gotte.

### §. 30.

„Sie haben alle gesündigt, und ermangeln des Ruhmes vor Gott“ (Röm. 3, 23). Wo aber Sünde ist, wird sie auch als Schuld zugerechnet. Der Satz, daß das menschliche Ich zurechnungsfähig ist, will sagen, ich selbst habe meine Thaten gethan, und bin auch nicht gezwungen worden, sie nach irgend einer Naturnothwendigkeit zu thun, nein, ich habe sie gewollt; meine Thaten sind also zugleich Handlungen, ausgeführt mit Willen und Vorsatz. Und nicht unsre Thaten allein, nein, unser ganzer persönlicher Zustand, soweit er auf unserm Willen beruht, wird uns zugerechnet. Daß wir zurechnungsfähig sind, will ferner sagen, daß wir für Das, was wir gewollt, nicht bloß verantwortlich sind vor den Menschen, nicht bloß vor dem Richterstuhle des Gewissens, sondern vor dem unsres Gottes, welchem wir über die Haushaltung unsres Lebens sollen Rechenschaft ablegen (Luc. 16, 2), um entweder als gerecht, oder als ungerecht erkannt zu werden; und daß, wenn wir als Ungerechte, als Solche, die Gottes Weltordnung verletzten, erkannt werden, wir alsdann der gerechten Strafe Gottes verfallen sind, welche in der Ausschließung aus der Ge-

meinschaft Gottes besteht, daß wir als Schuldner, schuldverhaftete Knechte (Matth. 18, 23—25), unter dem Urtheile der Verdammniß stehen, es sei denn, daß diese Schuld uns noch vergeben werden kann, daß es noch „eine Vergebung der Sünden“ giebt, einen Erlass der großen Schuld, welche auf uns lastet. Aber die Begriffe der Schuld und Zurechnung stehen und fallen mit dem Begriffe der menschlichen Willensfreiheit, welche ihren Hauptmomenten nach jetzt zu betrachten ist.

## Der freie und der gebundene Wille.

### §. 31.

Daß der menschliche Wille frei ist, bedeutet, daß er die Macht besitzt, innerhalb der von Gott gesetzten Bedingungen durch Selbstbestimmung sein Wesen zu verwirklichen. Wir sagen ausdrücklich: innerhalb der von Gott gesetzten Bedingungen. Denn die menschliche Freiheit ist nicht, wie die Gottes, eine unbedingte, sondern eine bedingte, eine Freiheit in geschaffener (creatürlicher) Abhängigkeit. Sie ist nicht allein von Gott und seinem heiligen Gesetze abhängig; sondern sie ist zugleich von der Natur abhängig, und nicht bloß von der außerhalb des Menschen vorhandenen Natur, sondern auch von seiner eignen Naturvoraussetzung. Die menschliche Persönlichkeit ist durch die Individualität, die sowohl leibliche wie geistige Naturbestimmtheit, begrenzt, welche dem Menschen voraus vor allem Selbstbewußtsein und aller Selbstbestimmung gegeben ist, und welche durch den Willen zwar gebildet, niemals aber eine andere werden kann, als sie von Hause aus ist; und in seiner Individualität hat jeder Mensch nicht allein seine Begabung, sondern auch seine Beschränkung. Das Bedingte der menschlichen Freiheit zeigt sich ferner darin, daß der Mensch einer Entwicklung in der Zeit unterliegt, und daß, wie seine Leiblichkeit, ebenso auch sein geistiges Wesen sich aus einem dunklen Naturgrunde heraus entwickelt. Sein Wille hat Trieb und Begehren zu seiner Voraussetzung; sein Selbstbewußtsein entfaltet sich aus der unbewußten, dunklen, embryonischen Tiefe seines

Wesens. Die menschliche Seele führt ein zwiefaches Dasein, ein taghelles, selbstbewußtes, und ein nächtiges, unbewußtes Dasein, und trägt in ihrer nächtigen Tiefe einen Inhalt, der niemals vollkommen in unserm Bewußtsein aufgeht. Gottes Freiheit dagegen ist eben dadurch die vollkommene, daß sie sich nicht aus einem dunklen Naturgrunde entwickelt, daß jener Dualismus zwischen Geist und Natur, zwischen dem Selbstbewußten und dem Unbewußten, zwischen Tag und Nacht, in Gott ewig überwunden ist, daß „Gott ein Licht ist, in welchem keine Finsterniß“. Eben dadurch nun, daß der Mensch in jenem Dualismus gebunden ist, daß er seinen Naturgrund niemals ganz in seine Gewalt bekommt, niemals, so zu sagen, seinen eigenen Rücken sehen kann, hat der Schöpfer die Macht über sein Geschöpf sich vorbehalten, hat bei der Schöpfung des Menschen gewissermaßen den Grundsatz befolgt: *Divide et impera*. Denn nur, wenn der Mensch in Liebe sich seinem Gotte zu eigen giebt, im Glauben sich von den Armen der ewigen Liebe tragen läßt, hört seine Naturvoraussetzung auf, eine hemmende Schranke für ihn zu bilden, und verwandelt sich in eine dienende und stützende Grundlage, in die Basis seiner Freiheit. Reißt sich dagegen der Mensch von Gott eigenwillig los, will er eigenmächtig seine eigenen Wege wandeln, und die von Gott ihm geordnete Schranke überschreiten: alsdann verkehrt sich seine Naturvoraussetzung in eine Fessel, verwandelt sich in den Felsen, welcher einen angeschmiedeten Prometheus trägt.

### §. 32.

Jedoch, während der Schöpfer sein Machtgebiet sich vorbehielt, hat er dem persönlichen Geschöpfe zugleich eine relative Selbständigkeit, „eine abgeleitete Absolutheit“ eingeräumt. Die Bestimmung des Menschen, sein eigentlichstes, sein ideales Wesen, ist die Freiheit selbst, in ihrer Einheit mit der Liebe. Diese ewige Möglichkeit (Potenz) des Menschen bezeichnen wir als seine wesentliche Freiheit. Damit sie aber sich verwirklichen könne, muß der Mensch, dessen empirischer Wille ein relativ unbewußter ist, zum Bewußtsein seiner Selbständigkeit, seiner Selbstmacht kommen. Die Freiheit muß sich demnach als Wahlfreiheit be-



stimmen, als die Fähigkeit, zwischen zweien Herren, zwischen dem heiligen und dem weltlichen Principe zu wählen, oder, was Dasselbe, als die Fähigkeit, zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen, damit durch die freie Selbstverleugung und den freien Gehorsam die Liebe zur Wirklichkeit des Lebens werde. Vermöge der Wahlfreiheit, welche nicht auf einen einzelnen und ein für allemal entscheidenden Moment beschränkt ist, sondern über eine ganze Reihe von Wahlacten sich erstreckt, soll der Wille seine Proben bestehen, soll geprüft und versucht werden; das Böse soll sich in seinen mancherlei Gestalten dem Menschen als eine Möglichkeit darstellen, welche, eben als überwundene Möglichkeit, zur tieferen Begründung der Liebe dient (1. Mos. 2). Daher ist die Wahlfreiheit, oder, wie man sie auch genannt hat, die formale Freiheit (sofern sie nämlich ihren Inhalt sich noch nicht gegeben) keineswegs die ganze und volle Freiheit, sondern nur ein Moment derselben, hat nur die Bedeutung des Durchgangs zu der wahren, gott erfüllten Freiheit, indem der Mensch durch seine fortgesetzte Entwicklung sich mit seinem Gotte so zusammenschließen soll, daß er nicht mehr wählt, sondern daß Freiheit und Nothwendigkeit in der Liebe Eines sind, worin die Freiheit der Kinder Gottes besteht. Sei es nun aber, daß die Entwicklung des Menschen mittels der Wahlfreiheit sich normal bestimmt, oder nicht normal: immer kommt durch die Wahl der menschliche Charakterwille zu Stande. Denn der Charakter ist das Grundgepräge, welches der Wille durch die Reihenfolge seiner Handlungen sich selbst verleiht. Wie der Wille auch wählen möge: durch die Wahl muß er sich immer mehr mit einem Inhalte füllen und die Natur derjenigen Lebensmächte annehmen, denen er sich hingiebt. Sowohl im Guten als im Bösen, und in den unendlich verschiedenen Mischungen, welche die Erfahrung uns zeigt, ist der Charakter der ausgeprägte Wille selbst, welcher nicht allein geprägt worden ist, sondern sein Gepräge sich selbst gegeben hat und fortwährend giebt. Der Mensch ist die sich selbst charakterisirende Creatur. Unter allen Geschöpfen auf Erden ist er das einzige, welches nicht allein nach der inneren Nothwendigkeit seiner Natur wirkt, was ja auch von den Pflanzen und Thieren gilt, sondern welches, innerhalb

nothwendiger Voraussetzungen, aus dem Brunnen seiner eigenen Möglichkeit selbst sein reales Sein, seine volle Wirklichkeit schöpft und zu Tage fördert.

### §. 33.

In seinen Handlungen bestimmt der Wille sich nach Motiven, oder Beweggründen, d. h. Vorstellungen von dem Werthe der Dinge, welche den Willen in Bewegung setzen, und nach Triebfedern, oder inneren aus den Trieben stammenden Aufforderungen zum Handeln. Aber ebenso wie durch Motive, welche den Willen in Bewegung setzen, wird er auch durch Quietive bestimmt, d. h. solche Vorstellungen von dem Werthe und der Beschaffenheit der Dinge, welche den Willen zur Ruhe setzen, Beschwichtigungsgründe unter der Unruhe der Affecte und Leidenschaften. Beides, Motive und Quietive sind wesentlich Dasselbe, sofern sie beide Bestimmungsgründe für den Willen sind. Jedoch weisen sie auf zwei entgegengesetzte Richtungen des Willens hin, indem der Wille sich entweder als verlangender, trachtender, strebender, wirksamer bestimmt, oder, unter dem Einflusse von Schmerzen und Widerwärtigkeiten, als resignirender, seinem Verlangen entsagender. Einen menschlichen Charakter hat man so lange noch nicht vollständig verstanden, als man nur die Motive für seine Handlungen kennt, und nicht zugleich die Quietive, die Beruhigungs- und Trostgründe, durch welche er sich unter Entbehrungen und Mißgeschicken bestimmen läßt. Den Charakter eines Napoleon I. versteht man nicht, solange man nur die Motive kennt, welche ihn auf den Bahnen seiner Unternehmungen vorwärts trieben, aber nicht auch jene Quietive, welche er auf St. Helena anwandte, um seinen stürmischen Willen zur Ruhe zu setzen. Die ethische Beschaffenheit der Quietive entspricht übrigens bei einem und demselben Individuum völlig derjenigen seiner Motive. Aber weder Motive noch Quietive sind an und für sich Ursachen unsres Wollens, als ob nur sie das eigentlich Active wären, der Wille aber sich passiv verhielte, ohne irgend eine eigene Causalität. Vielmehr werden alle jene Vorstellungen, mögen sie nun auf Bewegung abzielen oder auf Beruhigung, nur dadurch einerseits zu Motiven, anderseits

zu Quietiven, daß der Wille sie sich aneignet, sie in sich aufnimmt, sie zu einem Theile seiner selbst macht. Welche Motive, oder auch Quietive, gerade für mich hinfort gelten sollen, beruht auf meiner innersten Willensrichtung, oder, falls diese noch keine ausgeprägte ist, jedenfalls auf meiner Wahl. Daß nun in der Wahl ein gewisser mysteriöser, unbegreiflicher Punkt sei, muß allerdings zugegeben werden. Das Unbegreifliche ist aber nicht, daß der Mensch das Gute wählt, oder sich nach den Motiven der Liebe bestimmt; vielmehr bestimmt er sich ja alsdann seinem eignen Wesen gemäß, und die Wahlfreiheit bewegt sich gerade dann teleologisch (zweckentsprechend), zu ihrem wahren Ziele, der gott erfüllten Freiheit. Das Unbegreifliche ist im Gegentheile, daß der Mensch das Böse wählt, oder sich nach den Motiven des Egoismus bestimmt: denn dadurch setzt er sich in Streit und Widerspruch mit seinem eigentlichen Wesen, und seine Wahlfreiheit bewegt sich alsdann geradezu begriffswidrig (absurd). „Es ist unbegreiflich, daß du so handeln kannst!“ sagen wir so oft im täglichen Leben. Dieses Wort gilt aber überhaupt von dem Phänomen der Sünde im menschlichen Geschlechte. Denn mit Recht darf gesagt werden: darin, daß ein sündhafter Wille sich seiner sündhaften Richtung gemäß bestimmt, liegt nichts Unbegreifliches; es versteht sich vielmehr von selbst. Das Mystorium der Sache liegt nur in der ersten Wahl, also, da die Sünde nicht mit zum Wesen des nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen gehört, vor Allem in dem Mystorium des Sündenfalls am Anfange der Menschengeschichte, darauf in jedem nachfolgenden relativen Sündenfalle, bei welchem der Mensch wieder eine gewissermaßen erste Wahl zu treffen hat. Denn, können wir auch die Möglichkeit des Falles uns vorstellig und faßlich machen: so können wir doch die Wirklichkeit desselben nicht ableiten aus irgend einem vernunftnothwendigen Grunde, d. h. begreifen. Allein die Erfahrung zeigt uns nun einmal, daß die Sünde, Das, was nicht sein soll, wirklich geworden und eine universale (herrschende) Macht in der menschlichen Natur geworden ist. Obgleich das Gute das in sich selbst Natürliche für den Menschen ist, so bezeugt doch die Erfahrung, daß der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande nur durch die größte Anstrengung

und Selbstverleugnung, und nur durch den Beistand der erlösenden Gnade, das Gute wählen, sich für das Gute entscheiden und es in seinen Willen aufnehmen kann.

### §. 34.

Bleibt die Betrachtung ausschließlich stehen bei dem Bedingten in der menschlichen Freiheit, so entwickelt sich der Determinismus, welcher lehrt: die menschliche Freiheit sei weiter Nichts, als eine verhüllte Nothwendigkeit. Der religiöse Determinismus lehrt: der Wille des Menschen sei durch den Sündenfall und die hiermit begründete allgemeine und erbliche Sündhaftigkeit ein für allemal ein unfreier Wille (*sorum arbitrium*) geworden, so daß der Mensch außerhalb des Umkreises der Erlösung und der Gnade nichts Anderes könne, als sündigen, und allein durch die schöpferischen Wirkungen der Gnade, zu welchen sich der Mensch als ein passives Gefäß verhalte, wieder frei gemacht werden könne. In Adam haben wir, Alle und Jeder, mitgesündigt, seien nun Zweige an dem entarteten Baume des Geschlechts, welcher nur durch eine Neuschöpfung verwandelt werden könne; Adams Schuld werde auch uns als die unsere zugerechnet. Dieser religiöse Determinismus, oder Augustinianismus, bekämpft mit Recht seinen Gegensatz, den Pelagianismus, sofern letzterer den Sündenfall und das natürliche Verderben leugnet, dagegen lehrt, der Mensch befinde sich noch immer im normalen Zustande; sofern er das Individuum, als völlig voraussetzungslos, d. h. außer allem Zusammenhange mit der Gattung, betrachtet, als unabhängig von allen äußeren Einflüssen und Einwirkungen, und ihm die Macht beilegt, in jedem Augenblicke sich für Alles, was es auch sei, entscheiden zu können. Aber die Unwahrheit, mit welcher der hiergegen protestirende religiöse Determinismus selbst behaftet bleibt, ist diese, daß er in der Unfreiheit nicht die Freiheit erkennt, daß er in der Sünde des Individuums nur die des Geschlechts erblickt, und dadurch alle individuelle und persönliche Zurechnung aufhebt. Freilich können und sollen wir nicht vergessen, daß das menschliche Individuum keineswegs allein steht, sondern auch ein Glied ist im Organismus des Geschlechts, der Sünde desselben theilhaftig, daß die Sünde als

„Erbfünde“ eine dem Individuum angeborene Naturbestimmtheit, und daß die Entwicklung desselben in vielen Hinsichten durch seine Umgebungen bedingt ist. Aber das Individuum ist nicht bloß ein Glied des Geschlechts, sondern hat außerdem, in relativer Unabhängigkeit von der Gattung, den Mittelpunkt seines Lebens in sich selbst. Denn obgleich die Erbfünde eine angeborene Naturbestimmtheit, und insoweit nicht als Schuld, sondern als Geschick anzusehen ist: so verwandelt sich dieses Geschick doch in eine Willensschuld, weil das Individuum sich zu dieser Naturbestimmtheit keineswegs als eine leidende Unschuld verhält, vielmehr willig sie sich aneignet und selbstvollend neue Sünde producirt. Und wenn behauptet wird, das wir nicht anders können, als sündigen, so ist die in diesem Satze enthaltene Wahrheit näher dahin zu bestimmen: wir können nicht sündenfrei sein, und, weil in Sünde geboren, sind wir freilich an einen abnormen Lebenslauf gebunden, in welchem wir nicht vermögen Gottes Gesetz nach seinem geistigen Inhalte vollkommen zu erfüllen, das höchste Gut, d. i. das Reich Gottes, zu verwirklichen. Unwahr ist es aber, daß wir auch nicht im Stande seien, das Heil und die Erlösung, welche das Evangelium Christi uns anbietet, entweder anzunehmen, oder zurückzuweisen, und daß diese unsere That der Annahme oder Zurückweisung uns nicht persönlich dürfe zugerechnet werden. Wir stellen sodann eine Frage, welche lediglich nach der Erfahrung zu beantworten sein wird. Waren wir denn, wenn auch unvermögend, sündenfrei zu sein, darum auch gezwungen, so große und so viele Verfündigungen zu begehen, wie wir in der That begangen haben? bezeugt uns nicht unser eigenes Bewußtsein, daß es Zeiten und Augenblicke in unsrer Vergangenheit gegeben hat, in welchen es jedenfalls in unsrer Macht stand, dem Bösen, z. B. unserm Hochmuth, unsrer Sinnlichkeit, unsrer Saumseligkeit und Trägheit, ernstern Widerstand zu leisten, als wir geleistet haben? Und ferner: kennen wir denn nicht auch mitten in der Heidenwelt einzelne Menschen, welche wir achten, ja bewundern müssen, weil sie, bei redlichem Streben nach Selbsterkenntniß, durch die Energie ihres Willens — zwar nicht die Welt überwunden, nicht vermocht haben, sich selbst zu erlösen, wohl aber wider das Böse kräftigen



Widerstand leisteten und in wirklicher Selbstverleugnung den Sieg davon trugen über ihre schlechten Neigungen? und würde nicht die Achtung und Bewunderung, welche solche Heiden uns abnöthigen, etwas sehr Wesentliches einbüßen, wenn wir bei ihnen, statt eines sittlichen Freiheitskampfes, nur einen Naturproceß erkennen wollten? — Wer Dieses uns zugesteht, der wird auch anerkennen müssen, worauf es eben ankommt: nämlich die, freilich nicht unbedingte, sondern bedingte, wirkliche Freiheit des menschlichen Willens, und daß in der That die Rede sein dürfe von individueller und persönlicher Zurechnung.

### §. 35.

Auch unabhängig von den religiösen Voraussetzungen des Christenthums in Betreff der Sünde und der Gnade, tritt der Determinismus als eine allgemeine, philosophische Lehre auf. Mit Recht bekämpft er, auf psychologische Gründe gestützt, seinen Gegensatz, nämlich den Indifferentismus, welcher die Lehre ist: der Mensch besitze in jedem seiner Augenblicke eine unbedingte und unbegrenzte Wahlfreiheit (*libertas indifferentiae*). Dem Indifferentismus, oder Indeterminismus zufolge, ist der Wille niemals in irgend einem Sinne vorausbestimmt, sondern schwebt gleichgültig über allen Beweggründen. In jedem Augenblicke besitze der Mensch die Möglichkeit, anders zu handeln, als er handle, und könne, wann es ihm beliebt, unabhängig von seiner Vergangenheit, einen neuen Anfang setzen für sein Leben; woraus denn folge, daß der Tugendhafte in jedem Augenblicke mit der Tugend brechen und sich entschließen könne, die Bahn des Lasters und Verbrechens zu betreten, der Lasterhafte in jedem Augenblicke sich aufschwingen zur Heiligkeit und Selbstverleugnung. Diese naive Auffassung der Freiheit findet ihre Widerlegung im wirklichen Menschenleben, und muß einer wachsenden Menschen- und Selbst-erkenntniß das Feld räumen. Denn selbst, wo die menschliche Sündhaftigkeit, wo das Bedürfniß nach Erlösung noch nicht erkannt wird, nöthigt die Erfahrung, davon uns zu überzeugen, daß der menschliche Wille auf vielfache Weise vorausbestimmt ist durch die naturbestimmte Individualität des Menschen, durch an-

geborene Neigung, durch vorangegangene Handlungen, diese oder jene Angewöhnungen. Und während der indifferentistischen Anschauung zufolge jeder Mensch absolut unberechenbar sein müßte — denn man könnte ja niemals wissen, ob Derselbe, der in einer langen Reihe von Jahren eine erprobte Rechtschaffenheit bewiesen hat, morgen nicht allen bisherigen Gelübden und Grundfätzen untreu werde — so führt das Leben uns im Gegentheile zu der Einsicht, daß es in jedem Menschen, dessen Charakter wir kennen, ein, wenn auch nicht absolut, doch relativ Berechenbares giebt, und daß wir in vielen Fällen mit überwiegender Wahrscheinlichkeit wissen können, was wir von ihm erwarten dürfen. Wer Jemandes Hilfe in der Noth ansprechen will, wird sich nicht an den Geizigen und Hartherzigen wenden, sondern an Den, dessen Menschenliebe und hülfreiche Gesinnung ihm schon bekannt ist. Und wer ein Verbrechen mit eines Anderen Hilfe ausführen will, wendet sich nicht an Den, welcher im Rufe der Unbestechlichkeit und strengen Rechtschaffenheit steht, sondern an Den, der schon in Unredlichkeit geübt ist und seit lange sich darauf versteht, die Stimme des Gewissens zu überhören. Gegenüber jener Lehre von der unbedingten Indifferenz des Willens, bei welcher jede Charakterentwicklung unmöglich wird, tritt der Determinismus als die entgegengesetzte Einseitigkeit auf, indem er die absolute Unveränderlichkeit und Berechenbarkeit des menschlichen Charakters behauptet. Allerdings dürfen wir ihn als einen Standpunkt bezeichnen, welcher im Verhältniß zu jener oberflächlichen Freiheitslehre von einer gründlicheren Vertrautheit mit der menschlichen Natur und von reicherer Lebenserfahrung zeugt. Und dennoch streitet er für eine Unwahrheit, und verleugnet unabweisliche Thatfachen des sittlichen Bewußtseins, indem er nur darauf ausgeht, seinen Gegensatz, den Indifferentismus, zu vernichten, anstatt ihn auf seine, freilich nur begrenzte Wahrheit und Gültigkeit zurückzuführen.

### §. 36.

Der psychologische Determinismus geht von dem Gesetze der Motive aus, d. h. von dem Gesetze, daß nie eine Ent-

schließung zu Stande komme ohne ein entsprechendes Motiv, welches aus der Wechselwirkung zwischen der Individualität und den Umständen hervorgehe. Und dieser Gedanke wird dahin entwickelt, daß, wo mehrere Motive (oder auch Quietive) vorhanden seien, nothwendig der Wille dem stärksten derselben folgen müsse, so daß die allgemein herrschende Vorstellung: man hätte in vielen Fällen auch anders handeln können, als man wirklich handelte, eine Illusion sei. „Nur, was ich wirklich that, konnte ich thun und mußte ich thun“. Arthur Schopenhauer (1788—1860), der entschiedenste Vertreter des Determinismus, sucht ihn durch folgendes Beispiel zu illustriren:\*) „Wir wollen uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist jetzt 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehen zu sehen; ich kann auch in's Theater gehen; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nimmer wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu, thue jedoch davon Nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau“. — „Das ist gerade so“ — fährt Schopenhauer fort — „als wenn das Wasser spräche: Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stromes), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80 Grad Wärme), thue jedoch von dem Allen jetzt Nichts, sondern bleibe freiwillig ruhig und klar im spiegelnden Teiche. Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wenn die bestimmenden Ursachen zum Einem oder Andern eintreten: ebenso kann jener Mensch, was er zu können wähnt, nicht anders als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber muß er es, so gut wie das Wasser,

---

\*) Die beiden Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. S. 42.

sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist.“ — Der Mann müsse also nach Hause und zu seiner Frau gehen. Denn; daß er auch alles Uebrige wollen könne, in den Klub gehen u. s. w., sei rein imaginär, bedeute nur, daß er Dieses wollen könnte, wenn er nicht lieber etwas Andres wollte, nämlich nach Hause gehen, wenn nicht die letztere Vorstellung für ihn das stärkere Motiv wäre. In Wirklichkeit könne er nur das Eine, was er eben müsse.

Unser Haupteinwand gegen diese ganze Anschauung ist folgender: Schopenhauer betrachtet den menschlichen Willen ganz unter demselben Gesichtspunkte, wie das Wasser, nämlich den der Naturnothwendigkeit und des Selbstlosen; die Beweggründe für den Willen sind ihm physische Ursachen, also zwingende und unwiderstehliche, während sie nur reizende und auffordernde (*inclinairende*, nicht *necessitirende*) sind; die menschliche Handlung betrachtet er als ein bloßes Product der ein für allemal gegebenen und fertigen Individualität und des Motives, wobei der Wille im Momente der Entschließung und Handlung zu einem lediglich passiven und selbstlosen Punkte wird. Der Wille ist aber nicht das Passive und Selbstlose. Der Wille kann sich zu den Motiven sowohl aneignend, als abstoßend verhalten, kann das eine zurückweisen und dem anderen sich hingeben. Das Irrige in Schopenhauer's Raisonement wird zum Theil dadurch verdeckt, daß die meisten der in seinem Exempel angeführten Handlungen gleichgültige Handlungen sind, zu den sog. Mitteldingen gehören, deren ethische Bedeutung nur dann zu erkennen sein würde, wenn die Individualität und die näheren Lebensumstände des Betreffenden uns bekannt wären; und daß die einzige nicht gleichgültige Handlung, die er anführt, nämlich, daß Einer in die Welt hineinlaufen sollte, um niemals wiederzukommen, also Weib und Kinder und alle seine Pflichten im Stiche zu lassen, hier als ein bloßer Einfall, ein Phantasiespiel vorkommt, welches nicht ernstlich gemeint ist, und welches, einem Gange in's Theater oder in den Klub zur Seite gestellt, in der That für das wirkliche Leben ohne Bedeutung ist. Das Verkehrte und unserm sittlichen Bewußtsein Widerstrebende in dem Schopenhauer'schen Raisonement würde Jedem einleuch-

tender und fühlbarer werden, wenn jener Abends sechs Uhr auf der Gasse stehende Mensch sich in einem ernstesten Kampfe befände zwischen den Motiven der Pflicht und der Neigung, zwischen den aus dem Gewissen stammenden und den von der irdischen Lust oder der irdischen Noth herrührenden Motiven: dadurch erst stünde er vor einem gründlichen Entweder — Oder. Denn unser innerstes Bewußtsein, wie auch die sittliche Erfahrung bezeugen es, daß in dem Kampfe zwischen Geist und Fleisch, zwischen Pflicht und Neigung, der Wille unzweifelhaft sich anstrengen kann, die Motive der Pflicht, an welche er im Gewissen sich gebunden fühlt, zu den bestimmenden und herrschenden zu machen, daß er vor der Versuchung fliehen und dem Bösen widerstehen, ja, zur Behauptung seines Pflichtbewußtseins sich zusammennehmen, stärkende Hülfsgedanken herbeirufen und um sich her aufstellen kann, um sich fester an das Gute zu binden („Wachet und betet!“). Wir sagen nicht, daß diese Widerstandskraft zu jeder Zeit und in jedem Zustande vorhanden sei. Wir können uns den Fall denken, daß ein Abends sechs Uhr auf der Gasse stehender Mann wirklich den Entschluß faßt, in die weite Welt, fort von Weib und Pflichten, hinauszulaufen, und in seiner Verzweiflung, seinem sittlichen Verfall gar nicht anders kann, weil er dermaßen in die Knechtschaft der Sünde gerathen ist, daß seine Seele wie das unfrei vom Sturme gepeitschte Wasser geworden ist, daß die pflichtwidrigen Motive nicht mehr bloße Aufforderungen sind, sondern wie treibende Naturmächte wirken, während das Gewissen ihm nichts destoweniger mit den heftigsten Vorwürfen zusetzt. Aber worauf weist dieser Zustand eines Menschen hin? Darauf, daß er in dem früheren Zeitraume versäumt hat, dem Argen zu widerstehen und, durch Einübung seiner Pflichtmotive, den Willen zu stärken, weshalb sein gegenwärtiger zerrütteter und unfreier Zustand ihm zugerechnet werden muß, als Resultat einer vorausgegangenen Reihe von Versäumnissen und Uebertretungen. Durch fortgesetzte Sündengewöhnung hat er in geistig-seelischem Sinne einen Organismus der Sünde, einen inwendigen Sündenleib sich selbst erbaut, von welchem er abhängig geworden ist. Daß Menschen so tief in die Sklaverei des Bösen versinken können, daß zuletzt ihnen keine Wahl



mehr bleibt, diese Thatsache ist kein Beweis gegen die Wahrheit, daß es eine Sphäre der Freiheit giebt, in welcher wir kämpfend uns anstrengen können, um den Motiven des Gewissens, der Pflicht und der Ehre die Herrschaft in unserm Leben zu verschaffen, gegen die Wahrheit, daß es uns zugerechnet wird, ob wir redlich gekämpft haben, oder aus Feigheit uns dem Kampfe entzogen.

Bei den gleichgültigen Handlungen zeigt sich das formale Selbstbestimmungsvermögen oft in sehr augensälliger Weise. Wir erinnern an des alten Buridan oft genug herbeigezogenen — Esel, welcher, zwischen zwei Bündel Heu von gleicher Größe und Güte gestellt, den Voraussetzungen des Determinismus zufolge verhungern muß, weil ja völlig gleich starke Motive ihn nach beiden Seiten hinziehen. Kein Mensch wird ein solcher Esel sein, daß er zwischen zwei Gerichten, deren jedes ihn gleich sehr anzieht, zu Tode hungern sollte. Jeder wird sich seiner Freiheit bedienen, um sich entweder zur Rechten oder zur Linken zu wenden, obgleich es an sich selbst völlig gleichgültig ist, nach welcher Seite er die Hand ausstreckt.

### §. 37.

Wiefern die Wirksamkeit der Motive bedingt ist durch die Individualität, und ein Motiv nur darum auf mich Einfluß ausübt, weil ich eben Der bin, der ich bin: so kann der Determinismus auch in dem Satze ausgedrückt werden, daß jedes Menschenleben nur die naturnothwendige Entfaltung der Individualität des Menschen unter den gegebenen Umständen sei. „Die menschlichen Handlungen sind nur Aeußerungen der eigenthümlichen Natur eines Jeden; und wie du bist, gerade so handelst du! Ein fauler Baum kann nicht gute Früchte tragen, und umgekehrt. Wie sehr die Handlungen auch durch die äußeren Umstände mögen modificirt werden: die Grundrichtung des Willens, sein Dichten und Trachten, sein Verlangen und seine Neigungen, bleiben unverändert dieselben.“ Schopenhauer lehrt, daß jedes Individuum durch einen aller Zeit vorausgegangenen Act ein für allemal sich zu Dem, was es sei, gemacht habe, und daß sein Leben in der Zeit mit der ganzen Reihe seiner Handlungen nur

die auseinandergelegte Darstellung dieses über- und vorzeitlichen Actes sei. Andere, welche durch diese unklare Vorstellung sich nicht befriedigt fühlen (bei welcher Schopenhauer, auf einem früher von Kant und Schelling betretenen Abwege einhergehend, sich in manche Widersprüche verwickelt und auf manche Fragen die Antwort schuldig bleibt), begnügen sich damit, daß sie einfach die ein für allemal, mit ihren intellectualen und moralischen Anlagen, so und nicht anders bestimmte Individualität des Menschen voraussetzen. Darin sind alle Deterministen einig, daß sie behaupten, der menschliche Charakter sei unveränderlich. Es sei Thorheit, sagt Schopenhauer, zu meinen, daß man seinen eigenen oder den Charakter Anderer ändern könne, wobei er sich auf die allgemeine Erfahrung beruft. „Oft bilden wir uns ein, daß, wenn wir noch einmal, in dieselbe Lage kämen, wir anders handeln, würden; eben so oft aber erfahren wir, daß dieses eine Täuschung sei. Nach Verlauf vieler, vieler Jahre können wir uns selbst und unsre alten Bekannten genau wieder auf denselben Streichen betreffen, wie ehemals. Und, mochte auch das Leben uns darüber belehren, daß wir in den Mitteln, mit denen wir nach unserm Ziele strebten, fehlgegriffen haben: das Ziel bleibt dennoch immer das nämliche, wenn wir es heute auch mit anderen Mitteln erstreben. Von der Wiege bis zum Grabe steuert der Mensch auf sein naturbestimmtes Augenmerk los, in welchem er seine Befriedigung, sein höchstes Gut zu finden hofft; und allezeit wird es sein Bewenden haben bei jenem spanischen Sprichworte: „Was man einsog mit der Muttermilch, schüttet man aus in's Leichenhemde.“ Mit den Jahren gewinnen wir weiter keine Ausbeute, als daß wir der Illusionen, welche wir uns von uns selbst und Anderen machten, los werden, daß wir uns selbst und Andere kennen lernen. Gegen das Ende des Lebens geht es daher zu, wie gegen das Ende eines Maskenballs, wann die Larven und Vermummungen abgelegt werden. Jetzt erblickt man die, mit denen man während seines Lebenslaufes in Berührung kam, mit ihrem wahren Angesichte und in ihrer wahren Gestalt, erfährt, wer sie eigentlich gewesen; und zugleich erfährt man in der That und

Wahrheit auch, wer man selbst gewesen ist, nachdem Zeit und Erfahrung unsre Illusionen verscheucht haben“\*).

Daß in dieser Lehre eine Wahrheit sei, welche durch die zunehmende Lebenserfahrung bestätigt wird, wird sich nicht leugnen lassen. Allein diese Wahrheit kommt doch nur darauf hinaus, daß kein Mensch seine Natureigenthümlichkeit ausziehen kann, welche ihrer Anlage nach allerdings von der Wiege bis zum Grabe dieselbe bleibt, und zugleich darauf, daß wir in unsrem Urtheile über dieselbe, wie auch über den Charakter, oft fehlgehen, und erst durch Erfahrung aus der Illusion erwachen, und daß es nur wenige Menschenkenner, wenige rechte Physiognomen giebt, Wenige, welche die Züge Anderer zu beobachten und aufzufassen verstehen, wie ein Ravater, von welchem Goethe (Aus meinem Leben IV, Buch 19) sagte: daß — wäre er nicht ein so guter Mensch — es unheimlich, ja „furchtbar“ sein würde, in der Nähe des Mannes zu weilen, der jeden Augenblick Einen so ganz durchschaue und in die geheimsten Winkel hineinblicke; endlich darauf, daß es noch Wenigere giebt, welche die Winkel des eigenen Herzens kennen. Unwahr aber ist die Behauptung, daß es in der Natureigenthümlichkeit eines Menschen nicht eine Bildsamkeit, eine Entwicklungsfähigkeit geben sollte, eine Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten, welche in ganz verschiedenen Weisen zur Entwicklung kommen können, auf jenem Wege von der Wiege zum Grabe, von der Muttermilch bis zum Leichenhemde. Unwahr ist es, daß diese naturbestimmte Eigenthümlichkeit nicht zugleich durch Das, was höher ist als die Natur, bestimmt und gebildet werden könne. Denn die natürliche Individualität des Menschen ist bei der Geburt nur wie ein erster Entwurf, der auf seine Ausführung, auf seine Fort- und Umbildung wartet; diese macht sich aber nicht unmittelbar und von selbst. Es ist wahr, daß wir oft nach Verlauf vieler Jahre uns selbst und unsre alten Bekannten auf denselben thörichten Streichen, auf derselben Wildspur ertappen, und noch immer bauend an denselben eiteln Luftschlössern, wie vor Zeiten. Aber

---

\*) Schopenhauer a. a. O. S. 249. Parerga u. Paralipomena I. S. 523 u. a.

es ist unwahr, daß Dieses nicht unsere und der alten Bekannten eigene Schuld sei, die wir die reichlich dargebotenen Mittel und Hülfen, um bessere Wege zu betreten, versäumt haben. Wahrheit ist es ferner, daß der Charakter durch eine Reihenfolge vorhergehender Handlungen bestimmt wird, daß der Wille, durch sein Verharren in Sünden und weltlichem Treiben, sich selber einen falschen Organismus, einen sündigen Leib erbauen kann, in welchem er gefangen ist, mittels dessen seine eigene Vergangenheit ihn festhält; aber unwahr ist es, daß nicht im Fortgange des Lebens Wendepunkte in der Charakterentwicklung eintreten können, in denen eine Umkehr, eine Sinnesänderung vorgeht, und ein Mensch bußfertig bricht mit seiner ganzen Vergangenheit. Hier steht der Determinismus vor einer unleugbaren Thatsache, die er nicht zu erklären vermag. Wäre aber wirklich das Leben des Menschen nichts als die Entfaltung seiner naturbestimmten Individualität: so würde die ganze Menschenwelt nur als ein etwas höher, ein geistig geartetes Thierreich erscheinen; und sowie im Thierreiche Wolf und Lamm, Löwe und Ochs ihrer Natur folgen müssen und sie nicht umändern können, ebenso verhielte es sich alsdann mit den verschiedenen Menschenindividuen, welche ebenso wenig, wie die Thiere, fähig sein würden, Etwas zu befeuern und überhaupt mit sich selbst in einen Widerspruch, einen Widerstreit zu gerathen. Aber der Mensch ist nicht bloß eine natürliche Individualität: er ist vor Allem eine ewige, gottesbildliche Individualität; der einzelne Wille steht zu dem Allgemeinen, zu dem gottesbildlichen Wesen, welches der Mensch in seinem Thun, seiner Lebensentwicklung realisiren soll, in einem unvertilgbaren Verhältnisse. So gewiß der Mensch eine Persönlichkeit ist, muß ihm die wesentliche Freiheit und das Vermögen der Selbstbestimmung in Beziehung auf das, was eben sein wahres Wesen ist, nämlich das Gute, beigelegt werden. Das Thier empfindet niemals den mindesten Widerspruch zwischen seiner Individualität und dem Allgemeinen. Ein Mensch aber, dessen Individualität etwa eine Wolfs- oder Tigernatur hätte, würde, falls er sich wirklich ihr Hingabe, unfehlbar den Widerspruch empfinden zwischen dieser Individualität und dem allgemein mensch-

lichen Wesen, welches im Gewissen seine Forderungen geltend macht. Ein Nero, ein Caligula, ein Richard der Dritte müssen durch ihren Trübsinn, ihre Angst, ihren Unfrieden selbst Zeugniß ablegen von dem Gottesbilde, das auch sie in ihrem Innersten tragen, also davon, daß sie nicht bloß natürliche Individualitäten sind, sondern individuelle Persönlichkeiten.

Allerdings werden wir durch die Betrachtung der menschlichen Individualitäten und der großen Verschiedenheit ihrer angeborenen Anlagen und Dispositionen zu der Ansicht geführt, daß der Begriff des Geschickes hierbei füglich in Anwendung kommen könne, und der eine Mensch, was seine sittliche Entwicklung betrifft, gleichsam unter einem günstigeren Sterne geboren sei, als der andere. Nicht allein sind die äußeren Umstände, sowie die geistigen Umgebungen und Einwirkungen, unter welche Geburt und Erziehung fallen, für den Einen weit günstiger, als für den Anderen: auch abgesehen von diesen Unterschieden, findet in Betreff der natürlichen Beschaffenheit der Individuen eine große Verschiedenheit Statt, indem Einige — obgleich sammt allen Uebrigen unter der Sünde beschlossen — relativ gute Dispositionen haben, relativ edle, reine, freundliche Naturen sind, Andere dagegen schlechte Dispositionen mitbringen, unreine, übelgeartete, giftige Naturen sind. Auf diese angeborenen Naturverschiedenheiten weist uns ein Shakespeare hin in seinem König Lear (Act. IV, Sc. 3), wo der würdige Kent im Blicke auf die edle, liebevolle, selbstopfernde Cordelia, welche von ihren herzlosen, „hündischen“ Schwestern so verschieden ist, in die Worte ausbricht:

Die Sterne,

Die Sterne bilden unsre Sinnesart.

Sonst zeugte nicht so ganz verschiedne Kinder

Ein und dasselbe Paar.

Aber wie ferne dabei dem großen Dichter die Ansicht liegt, als werde durch das Geschick, durch irgend eine Naturbestimmtheit die Freiheit und Verantwortlichkeit aufgehoben, davon zeugt in derselben Dichtung eine andere Stelle (Act. I, Sc. 2), in welcher dem ruchlosen Edmund folgende Worte in den Mund gelegt werden: „Das ist die ausbündige Narrheit dieser Welt,



daß, wenn wir am Glücke krank sind — oft durch die Ueberfättigung unsres Wesens — wir die Schuld unsrer Unfälle auf Sonne, Mond und Sterne schieben, als wenn wir Schurken wären durch Nothwendigkeit, Narren durch himmlische Einwirkung, Schelme, Diebe und Verräther durch die Uebermacht der Sphären, Trunkenbolde, Lügner und Ehebrecher durch erzwungene Abhängigkeit von planetarischem Einfluß, und Alles, worin wir schlecht sind, durch göttlichen Anstoß. Eine herrliche Ausflucht für den Lüderlichen, seine hitzige Natur den Sternen zur Last zu legen!“ Daß Shakespeare hiermit auf die astrologischen Vorstellungen seiner Zeit anspielt, welche für uns von keiner Bedeutung mehr sind, verändert in der Sache Nichts. Denn, mögen wir Schurken sein durch die Uebermacht der Sphären, oder, wie es in unsern Tagen heißt, in Folge der „Verhältnisse und Situationen“, welche, in Verbindung mit dem unwiderstehlichen Triebe unsrer eignen Natur, an die Stelle der Planeten und ihrer Constellationen getreten sind: in jedem Falle sind wir Schurken aus Nothwendigkeit; und Das ist es eben, was wir bestreiten. Wir behaupten die successive Ueberwindlichkeit schlechter Dispositionen, und zwar darum, weil hinter der natürlichen Individualität die ewige steht mit der wahren und wesentlichen Freiheit, demnach auch der Möglichkeit, zu kämpfen, obgleich der Sieg allein durch die Dazwischenkunft und Hülfe der erlösenden Kraft Christi gewonnen wird. Aber freilich ist jene Widerstandskraft gleich Null, wo das Gewissen sie noch nicht wachgerufen, und wo der Mensch noch als bloßes Naturwesen dahinlebt, wie in den Zuständen der Kindheit und Rohheit, ebenso auch in allen den Fällen, wo jene Kraft durch die eigene Untreue des Individuums und durch persönliche Hingebung an die Knechtschaft der Sünde zuletzt verloren ging.

Nun läßt sich allerdings auch ein Determinismus aufstellen, welcher zwar die wesentliche Freiheit einräumt, dabei aber die Wahlfreiheit leugnet. Er lehrt in diesem Falle: die wesentliche Freiheit sei durch die Beschränktheit der natürlichen Individualität gebunden, und könne nur durch einen „Durchbruch“, einen höheren Naturproceß in Wirksamkeit treten, einen Proceß, welcher bei

einigen Individuen durch günstige Bedingungen gefördert, bei anderen aber durch ungünstige Bedingungen ihr ganzes Leben hindurch zurückgehalten werde. Und aus einem solchen Durchbruche werden dann die Phänomene der Reue, Buße und Bekehrung erklärt, durch welche ein Mensch mit seiner Vergangenheit breche und seiner früheren Existenz absterbe. Obgleich dieser Determinismus immerhin an die Lehre des Christenthums von der gebundenen Freiheit und der Wiedergeburt erinnert: so setzt er dennoch diese wesentliche Freiheit, welche er den Worten nach einräumt, zu einem bloßen Scheine herab, dadurch eben, daß er die Wahlfreiheit leugnet. Die wesentliche Freiheit ist mehr, als nur eine höhere Naturnothwendigkeit: sie ist ideale Selbstbestimmung. Soll diese aber als Selbstbestimmung sich verwirklichen: so muß zuvor das Selbst dazu kommen, sich in seiner Selbstheit zu fühlen, oder als die Macht, sich für oder gegen das eigene Gesetz seines Wesens zu bestimmen. Die Wahlfreiheit und die wesentliche Freiheit weisen eine auf die andere hin. Indem er die Wahlfreiheit leugnet, leugnet der Determinismus, daß der Mensch eine Geschichte habe. Denn der Begriff der Geschichte enthält gerade Dieß, daß im Laufe der Zeit etwas Unentschiedenes zur Entscheidung kommen, daß etwas Unbestimmtes bestimmt werden soll; und dieses Kritische in der Freiheitsentwicklung ist es eben, was der Geschichte ihr Interesse verleiht.

### §. 38.

Der Fundamentalsatz des Determinismus, daß alles Thun aus einem Sein hervorgehe (*Operari sequitur Esse*), daß du gerade so handelst, wie du bist, daß, wie der Baum, ebenso auch die Früchte seien, daß man nicht Trauben von den Dornen, Feigen von den Disteln lesen könne, enthält freilich eine Fundamentalwahrheit. Das Volk und das allgemeine Bewußtsein bestätigen sie auch durch Redeweisen, wie folgende: „Von Dem läßt sich nichts Anderes erwarten; ich bin der Mann nicht, der sich auf Vergleichen einläßt; jetzt sieht man erst, was eigentlich an ihm ist; jetzt ist er an den Tag gekommen.“ Aber jene Wahrheit: „Wie du bist, so handelst du!“ muß, damit sie keine Irrthümer

erzeuge, durch eine andere vervollständigt werden: „Wie du handelst, so wirfst du“; d. h. durch deine Handlungen, durch deine aneignende Thätigkeit (Assimilation), dein ganzes Wirken, bestimmst du selbst dein künftiges Sein, oder was aus dir werden soll. Auch diese Wahrheit wird durch das Volksbewußtsein in Ausdrücken bestätigt, wie folgender: „Schade, daß aus ihm nicht geworden ist, was aus ihm werden konnte“; worin Dieses liegt, daß ein Mensch durch seine Handlungen und Veräumnisse die ihm verliehenen Anlagen verderben, ihre Entwicklung hemmen könne, während der Determinismus behauptet: der Mensch werde Alles, was er überhaupt nur werden könne, und eine baare Illusion sei es, über das Gegentheil zu klagen. Oder auch in Redensarten, wie diese: „Er ist nicht mehr, der er vormals war; in wesentlichen Stücken ist er ein anderer geworden“, sei es zum Besseren oder zum Schlechteren; wogegen der Determinismus bei allen unerwarteten Veränderungen, die mit einem Menschen vorgehen, sich begnügen muß zu sagen: „Er ist Derselbe, der er immer gewesen, nur daß ich mich solange in ihm irrte; jetzt sehe ich, was an ihm ist.“ — Eine höhere Auctorität aber, als das populäre Bewußtsein, bleibt jenes göttliche Wort: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet; wer da steht, sehe wohl zu, daß er nicht falle“; dazu der besonders prägnante Ausspruch des Herrn: „Setzet (oder nach dem Grundtexte: „Machet) einen guten Baum, so wird die Frucht gut; oder setzet (machet) einen faulen Baum, so wird die Frucht faul“ (Matth. 12, 33). Denn, gleich wie hier der Erlöser sagt: der Baum werde aus der Frucht erkannt, ebenso sagt er: die Beschaffenheit unsres Lebensbaumes, unsres religiösen und sittlichen Stammes, sei bedingt durch das Thun des Menschen, also durch freie Selbstbestimmungen und Handlungen. Worin anders besteht auch der Begriff der Charakterentwicklung, als darin, daß ein an sich Unbestimmtes bestimmt wird, daß der Mensch seinen Willen bildet und ausprägt, seinen Lebensbaum „setzt“, ihn gleichsam „macht“, entweder gut oder faul macht? Daher treten denn auch für jede Charakterentwicklung verschiedene Wendepunkte ein, in denen die Wahlfreiheit ihre Krisis bestehen soll, und wo es in besondrem

Sinne noth thut, zu wachen und zu beten. Im Jünglingsalter tritt einmal ein Wendepunkt von größter Bedeutung ein, welcher schon angedeutet ist in dem Mythos von Herkules am Scheidewege. Wenn der Determinismus behauptet: jeder Charakter müsse absolut berechenbar sein, so daß, wenn das Innere eines Menschen uns nur vollständig bekannt wäre, man vorher sagen könnte, wie er unter gewissen gegebenen Bedingungen handeln würde, und das mit derselben Sicherheit, wie der Astronom eine Sonnen- und Mondfinsterniß vorherzusagen kann: so müssen wir dagegen behaupten, daß, mag auch Eines und das Andere unter gegebenen Voraussetzungen zu berechnen sein, dennoch, so lange ein Mensch sich noch in der Entwicklung befindet, immer ein relativ Unberechenbares bei ihm übrig bleibt. Dieses Unberechenbare kommt nicht in Betracht, wo das Leben seinen alltäglichen Gang weitergeht, wo der Charakter sich nur in den gewohnten Verhältnissen äußert und, so zu sagen, im Kreislaufe des Lebens fortwährend sich selbst reproducirt. Es macht sich aber geltend an allen Wendepunkten, wo neue Aufgaben an den Menschen hinantreten, wo seine Charakterentwicklung in ein neues Stadium übergehen soll.

Der Determinismus pflegt sich (z. B. bei Schopenhauer), zur Rechtfertigung seiner ethischen Nothwendigkeitslehre, auf den dramatischen Dichter zu berufen, von welchem man ja unnachsichtlich verlange, daß er seine Personen nicht „aus ihrem Charakter fallen“ lasse. Indessen darf man aus dieser Forderung keineswegs folgern, daß die dramatischen Charaktere von vorne herein fertig sein sollen, oder daß sie in ihrer Naturanlage nur Eine Möglichkeit haben, welche sie, sobald die äußeren Bedingungen eintreten, mit eiserner Nothwendigkeit realisiren müssen. Im Gegentheile ist an den dramatischen Dichter die Forderung zu stellen, daß er in seinen Darstellungen einerseits die Wahrheit des Determinismus, anderseits die des Indeterminismus zur Anschauung bringe. Eine berechtigte Forderung ist es, daß er bestimmte Individualitäten darstelle, und daß seine Personen weder in ihren Äußerungen, noch in ihren Handlungen, über den Kreis der in ihrer besonderen Individualität angelegten Möglichkeiten

hinausgehen, welche der Dichter verstehen muß dem Zuschauer vor die Augen zu bringen. Ferner muß man von seiner Dichtung fordern, daß die dramatischen Charaktere als durch ihre Vergangenheit und ihr bisheriges Verhalten bedingt erscheinen. Zugleich erwartet man aber auch, daß der Dichter eine wirkliche Charakterentwicklung darstelle mit ihren entscheidenden Wendepunkten. Und hierbei bleibt es eine ebenso unerläßliche Forderung, daß diese Wendepunkte nicht als bloße Naturprocesse eintreten, wodurch die Handlung zu einem bloßen Producte der Situation und der in dem Individuum unbedingt herrschenden Mächte würde, sondern als Krisen innerhalb des freien Willens selbst. Gerade bei den kritischen Momenten, die der Dichter uns vergegenwärtigt, müssen wir den Eindruck bekommen, daß der Handelnde auch anders handeln könnte, daß hier die Begriffe von Schuld, Zurechnung, Verantwortung in Betracht kommen, daß der gegenwärtige Moment, der Augenblick darum so wichtig ist, darum so unsre Erwartung spannt, weil hier ein Unberechenbares, ein Unbestimmtes vorliegt, welches gerade jetzt näher bestimmt, ein Unentschiedenes, welches zu dieser Stunde entschieden werden soll, also eine Möglichkeit, von welcher es durchaus in der Macht des Handelnden steht, ob er sie auch zur Wirklichkeit machen wolle, oder nicht. Wo Dieses nicht von dem Dramatiker wahrhaft anschaulich und fühlbar gemacht wird, da fehlt dem Drama das Spannende, das unsre Theilnahme Fesselnde. Dagegen, nachdem der Handelnde einmal gewählt hat, wird es dem Dichter obliegen, die Wahrheit des Determinismus in ihrer vollen Kraft hervortreten zu lassen, indem er die nothwendigen Consequenzen der Handlung zur Darstellung bringt. Das ist's, was Shakespeare's Tragödie, Macbeth, in so bewunderungswürdiger Weise leistet, wo Macbeth, nachdem er jenen versuchenden Mächten, von welchen er Anfangs keineswegs nur willenlos fortgezogen wird, vor welchen er vielmehr zurückschauert und „in dieser Sache nicht weiter gehen will“ (Act. I. Sc. 7), sich einmal hingegeben hat, fortan je mehr und mehr unter die Nothwendigkeit des Bösen geräth und von Verbrechen zu Verbrechen fortgedrängt wird, dermaßen daß er jetzt gar nicht mehr im Stande ist, umzukehren.



Der Determinismus beruft sich indessen nicht allein auf den dramatischen Dichter, sondern auch auf die statistischen Tabellen. Die Statistik, welche in unsern Tagen eine so große Ausdehnung und eingreifende Bedeutung gewonnen hat, tritt auch als Moralstatistik auf. Und es fehlt nicht an Stimmen, welche laut verkünden: jetzt habe die Wissenschaft es in der Erkenntniß der ewigen und unabänderlichen Weltgesetze so weit gebracht, daß sie voraussagen könne, nicht bloß, wie viele Todesfälle im nächsten Jahre eintreten, wie viele Eheschließungen, wie viele Ehescheidungen stattfinden werden, sondern sogar die Zahl der unehelichen Geburten, die Zahl der Verbrechen und Selbstmorde im Voraus berechnen, ja noch mehr: in welcher Jahreszeit, in welchen Gesellschaftsclassen diese vorkommen werden, und mit welchen Werkzeugen man sie ausführen werde. Diese Wissenschaft dürfe hoffen, alle menschlichen Handlungen bald unter nothwendige Gesetze gebracht zu haben, so daß von Freiheit des Willens fortan nicht mehr die Rede sein könne. Und dabei fehlt es nicht an Leuten, welche diese wissenschaftlichen Enthüllungen sogar mit „einem andächtigen Schauer“ anhören, während sie zugleich der tröstlichen Erwartung sich überlassen, daß solche statistische Ergebnisse einen praktischen Einfluß üben werden, zum Frommen der Humanität, namentlich, um in die Criminalgesetzgebung einen humaneren Geist einzuführen, und die Verbrecher weit mehr zu Gegenständen des Mitleids zu machen, als der Strafe. Und dieser Anschauungsweise begegnet unleugbar in unsern Tagen viele Sympathie; und sowohl in Gerichtssälen, als auch in gesetzgebenden Versammlungen, zeigt sich häufig die vorherrschende Neigung, selbst die ruchlosesten Uebelthäter als unzurechnungsfähig zu beurtheilen, als „Schurken aus Nothwendigkeit“.

Die Moralstatistik, bisher jedoch eine bloße Statistik der Sünde und der Leidenschaften, — denn auf die Tugenden und guten Werke hat sie ihre Berechnungen noch nicht ausgedehnt — kann indessen nur für eine solche Freiheitslehre bedenklich werden, welche das Individuum atomistisch auffaßt, und es losreißt von dem Organismus der menschlichen Gemeinschaft, und deßhalb ein Interesse dabei hat, die relative Geltung, die auch dem Determi-

nismus zukommt, abzuleugnen. Jene statistischen Aufschlüsse über Ehescheidungen und weibliche Prostitution in großen Städten, über Verbrechen und Selbstmorde, liefern freilich furchtbare Beiträge zur Geschichte der menschlichen Sünde, zur Lehre vom „unfreien Willen“ und seiner Abhängigkeit von den Naturmächten, zu dem Gemälde des Knechtschaftszustandes, in welchen große Massen hinabgesunken sind. Auf einem eigenthümlichen Wege werden wir hier an den Rand desselben Abgrundes geführt, in welchen einst ein Augustinus hinabgeschaut hat, als er von der „Masse des Verderbens“ (*massa perditionis*) redete. Gewiß, ein finsterner, unheildrohender Schatten breitet sich vor unsern Augen über die menschliche Gesellschaft, welcher auch solche verderbte Individuen, wie Glieder eines Leibes, angehören. Aber es ist ein großer Irrthum, in solchen „Gefäßen des Verderbens und der Unehre“ die Offenbarung ewiger und unabänderlicher, die Freiheit ausschließender Weltgesetze erblicken zu wollen, welche diese jährlich wiederkehrenden Opfer fordern. Soll überhaupt von Gesetzen hierbei die Rede sein: so kann doch niemals von ewigen, sondern nur von zeitweiligen Gesetzen geredet werden, oder richtiger — da es ein augenscheinlicher, jedoch häufiger Mißbrauch ist, von Natur- oder Weltgesetzen zu reden, wo sich jedenfalls eine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit weder erkennen, noch nachweisen läßt — höchstens von einer zeitweiligen Regelmäßigkeit, welche demnach rein erfahrungsmäßig festzustellen sein wird, also durchaus nicht mit irgend einer Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit. Diese zeitweilige Regelmäßigkeit aber beruht einerseits auf gewissen sündhaften, zur Zeit bei einer Anzahl von Individuen herrschenden Dispositionen, und zwar bei Individuen, deren Freiheit dermaßen von den natürlichen Trieben und Leidenschaften beherrscht wird, daß sie eigentlich mehr als Naturwesen existiren, denn als sittliche Wesen, weshalb ihre Handlungen eine gewisse Aehnlichkeit bekommen mit den Handlungen der thierischen Individuen; anderseits wird sie durch die äußeren Verhältnisse herbeigeführt, unter denen sie leben, sei es Noth und Armuth, seien es andere versuchliche Umstände und Gelegenheiten, welchen gerade ihr Wille zu widerstehen nicht die

Kraft besitzt. Aber Jeder wird zugeben müssen, daß der gegebene Gesellschaftszustand, welcher in solchen regelmäßig wiederkehrenden Phänomenen zur Erscheinung kommt, nach Verlauf einiger Zeit, und zwar gerade durch Acte der menschlichen Freiheit, sich verändern könne, z. B. die Anzahl der Verbrechen durch Maßregeln, die der Erwerbslosigkeit vorbeugen, durch religiöse und sittliche Einwirkungen, durch Verbesserung in der Gesetzgebung, im Schul- und Erziehungswesen. Die innere Mission, welche sich auch der statistischen Tabellen mit Erfolg bedient hat, um sich über die Richtungen, in denen sie vorzugsweise ihre Bestrebungen aufzubieten habe, genauer zu orientiren, hat auf diesem Gebiete schon Vieles ausgerichtet. Durch ethische Thätigkeiten dieser Art, welche darauf abzielen, die guten Motive im Volksleben zu kräftigen, kann allmählich ein anderer Zustand herbeigeführt werden, was doch hinlänglich dafür spricht, daß wir hier gar nicht mit ewigen Gesetzen und einem unabänderlichen Fatum zu schaffen haben, sondern nur mit einer in vorübergehenden und abzuändernden Verhältnissen gegründeten, relativen Regelmäßigkeit. \*) Daneben ist auch der Umstand nicht zu übersehen, daß solche statistische Berechnungen, namentlich die vorhin erwähnten auf die Anzahl der Verbrechen bezüglichen Berechnungen, nur Wahrscheinlichkeitsrechnungen sind, und daher höchstens ein ungefähres Resultat socialer Zustände voraussagen können, wie denn auch in diesen Durchschnittszahlen eine starke Wandelbarkeit, ein Steigen oder Sinken von einem Jahre zum anderen bemerkbar wird, so daß die Berechenbarkeit immer nur eine relative bleibt. Und vor Allem ist wohl zu beachten, daß die auf solche Weise voraus berechneten Unthaten durchaus Nichts beweisen gegen die wesentliche Freiheit der betreffenden Individuen. Sie zeigen uns nur, daß die Freiheit eine vielfach gebundene sei, und daß sie als die gebundene unter dem Gesichtspunkte der bloßen Natur betrachtet und insoweit berechnet werden könne, zugleich aber auch,

---

\*) Vgl. Drobisch, die moralische Statistik und die Willensfreiheit. v. Dettingen, die Moralstatistik. Letzteres umfangreiche Werk enthält ein großes und höchst interessantes Material statistischer Beobachtungen.

daß diese gebundene Freiheit der Erlösung bedürfe. Und nicht das Geringste können sie beweisen gegen die Möglichkeit, daß auch solche Individuen, wenn unter die Einwirkung der Erlösung gestellt, sich in einer Gnadenstunde noch erlösen lassen. Hört und liest man die Selbstbekenntnisse, wie solche Leute sie abzulegen pflegen, so läßt sich freilich nicht leugnen, daß eine erhebliche Zahl von Verbrechern eben selbst Deterministen und Fatalisten sind, immer dazu aufgelegt, die Schuld ihrer Verbrechen bald äußeren Umständen und unglücklichen Verhältnissen zuzuschreiben, bald einem unabwendbaren „Schicksale“, einem über ihnen waltenden „bösen Sterne“, bald auch ihrer eigenen, aber angeborenen Individualität. „Ich bin nun einmal so; dieses ist so meine Natur“. Haben doch Manche sogar in ihrer Todesstunde bekannt, daß, wenn sie wieder in Freiheit gesetzt würden, sie die nämlichen Ruchlosigkeiten, wie früher, auf's Neue, ja noch andere dazu, begehen würden, weil ihre Natur sie einmal dazu treibe, sowie ein Raubthier, welches seinem Kerker entspringt, wieder auf Raub ausgeht. An solche Zeugnisse hält sich der Determinismus (z. B. Schopenhauer's), und meint durch dieselben sein System bestätigt zu sehen. Diesen Zeugnissen steht aber eine Reihe anderer gegenüber, welche die entgegengesetzte Seite der Sache zeigen. Sehr Viele hat es zu jeder Zeit gegeben, die nicht ihr Schicksal, sondern sich selbst anklagten, und in ihren Gewissensängsten reumüthig die eigene Schuld eingestanden. Auch hat schon Mancher es bekannt, daß in seinem Leben einmal ein Zeitpunkt gewesen sei, wo ein anderer und besserer Weg offen vor ihm lag, und hat eine veräumte Möglichkeit bitterlich bereut. Von solchen Leuten kann man alsdann den heißen Wunsch aussprechen hören: Möchte mir noch eine neue Möglichkeit gewährt werden, ein anderer und neuer Mensch zu werden, wo nicht in diesem, so doch in einem künftigen Dasein! Und prüft man auch die Selbstbekenntnisse jener deterministisch und fatalistisch gesinnten Verbrecher etwas näher: so findet man nicht selten, daß mitten durch ihren Fatalismus das Gewissen und das Schuldbewußtsein hindurchleuchten, als unwidersprechliche Zeugnisse der in ihrem Innersten sich regenden wesentlichen Freiheit.

Demnach bleibt es dabei, daß in der Lehre vom freien Willen

jene zwei Sätze zusammengefaßt werden müssen: „Wie du bist, also handelst du; und wie du handelst, sei es aneignend (assimilirend) oder wirkend, also wirst du“, während der Determinismus, ausschließlich sich zu dem ersteren der beiden Sätze haltend, uns sagt, daß wir durch alle unsere Handlungen nur erfahren, was wir ursprünglich und unabänderlich sind. Die vom Determinismus verkannte Kategorie ist also die der Möglichkeit. Er kennt keine andere, als die physische Möglichkeit, welche er aber auf die ethische Welt überträgt. In der physischen Sphäre geht die Möglichkeit, sobald die erforderlichen Bedingungen gegeben sind, unmittelbar in die Wirklichkeit über, gleichwie das Samenkorn alsdann gar nicht anders kann, als keimen und wachsen. In der ethischen Sphäre aber geht die Möglichkeit nicht unmittelbar in die Wirklichkeit über, sondern wird in diese versetzt, und zwar durch die freie Selbstbestimmung, welche aber zugleich auch die Macht ist, die ihr vorliegende Möglichkeit zurückzuhalten. Dieses verkennend, lehrt der Determinismus, daß in einem gegebenen Momente nicht zwei entgegengesetzte Handlungen einem Menschen möglich seien, sondern nur Eine. Namentlich tritt das bei seiner Auffassung der Geschichte des Sündenfalls zu Tage, wo er annimmt: in der Versuchung sei für Eva nur Eine Möglichkeit vorhanden gewesen, nämlich, sich verführen zu lassen und die Sünde in die Welt einzuführen, eine Annahme, bei welcher im Grunde Gott selber der Urheber der Sünde wird. Und denselben Hergang läßt man natürlich in jedem einzelnen Menschenleben sich wiederholen. Blickt Jemand unter den Voraussetzungen des Determinismus auf seinen Lebenslauf zurück, so wird er sich vorstellen, daß kein Umstand, keine in seinem Leben vorgekommene Scene, keines seiner Leiden, kein Kampf, keine Erfahrung anders hätte sein können, als sie eben in Wirklichkeit gewesen ist; und daß die wahre Weisheit darin bestehe, sich keinen müßigen Grübeleien, keinen Phantasien zu überlassen, als ob anstatt gewisser begangener Handlungen, gewisser stattgefundenen Scenen, auch andere möglich gewesen wären. Und dabei behauptet man: eine solche Lebensanschauung sei eine reiche Quelle des Trostes und der Beruhigung.



Ja, wenn es kein Gewissen gäbe! wenn wir, anstatt zweier Naturen, nur Eine hätten! wenn nicht aller Friede und alle Beruhigung darauf beruhte, daß die zwei Naturen, die höhere und die niedere Natur in Harmonie versetzt werden, und hiemit unser ganzes Verhältniß zu Gott und zu uns selbst in Ordnung komme! Der deterministischen Behauptung stellen wir von unserm Standpunkte die andere entgegen: daß selbst die Besten unter uns, wenn sie auf ihren Lebenslauf zurückblicken und gewissenhafte Selbstbekenntnisse ablegen, gewiß bekennen werden, daß Vieles in ihrem Leben anders hätte sein sollen und müssen, Vieles aber auch anders sein konnte, und daß hierin Etwas sei, was sie sich selbst als ihre Schuld anzurechnen haben. Aber freilich können wir Keinem dieses Bewußtsein aufnöthigen, wie man Andern etwa eine physikalische Einsicht vermittelt der sinnlichen Erfahrung aufnöthigt, oder einen logischen und mathematischen Satz vordemonstrirt. Denn die augenscheinliche und thatsächliche Wirklichkeit, auf welche der Determinismus beständig verweist, zeigt uns freilich weiter Nichts, als was wir gethan haben, nicht, was wir hätten thun können, nur, was wir geworden sind, nicht, was wir hätten werden können. Ausschließlich in dem stillen Reiche des Gewissens und der ethischen Möglichkeiten, welche höherer Art sind als die physischen, und auch höherer als die bloß logischen, ruht die Entscheidung der hier besprochenen, unendlich oft erörterten, von Geschlecht zu Geschlecht wiederkehrenden Frage. Aus diesem Grunde ist denn auch die allerletzte Entscheidung dieser Frage von rein persönlicher Natur.

## Die kosmologische und soteriologische Voraussetzung.

### Die sittliche Weltordnung. Vorsehung und Erlösung. Ziel der Geschichte, und Erziehung der Menschheit.

#### §. 39.

Daß das menschliche Individuum, ungeachtet des sündhaften Zustandes, in welchem es sich befindet, die Möglichkeit des Guten

und des höchsten Gutes besitzt, dieser Satz würde einen Widerspruch in sich tragen, wenn nicht die Weltökonomie die Bedingungen enthielte für die Verwirklichung dieser Möglichkeit. Die Weltordnung, in welcher wir uns befinden, ist eine sittliche Weltordnung, nach welcher die Natur zum Werkzeuge und Mittel für die Freiheit geordnet ist, die Geschichte aber von dem Gesetze beherrscht wird: „was der Mensch säet, das wird er auch ernten,“ und jeder Mißbrauch der Freiheit früher oder später seine nothwendige, unausbleibliche Reaction mit sich führt; eine Ordnung der Dinge, nach welcher Alles, was dem Menschen an Wohl und Wehe widerfährt, einen sittlichen Stoff in sich birgt, den herauszuheben und zu verarbeiten, der Mensch berufen ist, nach welcher das Gesetz des Guten und des Gewissens zugleich das Weltgesetz ist, daher Alles „Denen zum Besten dienen“ muß, die diesem Gesetze sich unterordnen, und Alles Denen zum Unheil ausschlagen, die ihm widerstreben. Vornehmlich war es der ältere Fichte, welcher diesen Gedanken zur Geltung brachte, jedoch so, daß er zugleich lehrte: außer dieser moralischen Ordnung der Dinge gebe es sonst keinen Gott, weil nämlich für ihn der Begriff eines persönlichen Gottes unüberwindliche Schwierigkeiten enthielt; und in unsern Tagen fehlt es ihm nicht an Nachfolgern, welche von „Gott in der Geschichte“ reden, jedoch unter diesem Ausdrucke nur einen Inbegriff moralischer Weltgesetze verstehen. Wenn aber derselbe Denker lehrt, daß auf jedes menschliche Individuum in dieser Weltordnung gerechnet sei, und daß alle Haare auf unserm Haupte gezählt seien: so bejaht er hiemit Dasselbe, was er sonst verneint. Allerdings ist eine moralische Weltordnung, in welcher nicht auf jedes Individuum gerechnet wird, etwas Undenkbares, da die moralische Welt eben eine Welt freier Individuen ist, wo Jeder einen ewigen und unendlichen Werth hat. Daß aber auf jeden Einzelnen gerechnet werde, und daß jedes Individuum seine besondere Aufgabe und seine besondere Lebensführung habe, das ist wieder undenkbar ohne einen lebendigen, persönlichen Gott, welcher Schöpfer und Erzieher aller dieser Einzelnen ist. Nein, wir stehen nicht bloß einer moralischen Weltordnung mit ihren ewigen Gesetzen gegenüber, sondern einem freihandelnden

Gotte, dessen Vorsehung und Regierung die Geschichte des ganzen Geschlechts, wie auch die des Einzelnen, ihrem Ziele entgegenführt, einem Gotte gegenüber, welcher nicht bloß in den Gesetzen der Welt verborgen ist, sondern in persönliche Wechselwirkung tritt mit den geschaffenen Persönlichkeiten.

In der Furcht vor einem „willkürlichen“ Eingreifen Gottes, und weil man die Weltregierung Gottes ausschließlich anerkannt wissen wollte in seinen ewigen Gesetzen, hat man die Bemerkung gemacht: daß in einem Staate, wo vernünftige Gesetze in unbeschränkter Geltung stehen und alle irgend mögliche Sicherheit gewähren, man sich weit besser befinde, als in einem andren Staate, wo nicht Alles auf den Gesetzen beruhe, sondern Vieles auf der Willkür des Monarchen, und daß, je mehr diese eingeengt werde, je gesetzmäßiger Alles zugehe, um so vollkommener der Zustand der Dinge sei; und diese Bemerkung hat man auf den göttlichen Staat und die göttliche Weltregierung angewandt. An diesem Orte wollen wir nun zwar nicht streiten über die Vorzüge und Mängel der verschiedenen menschlichen Staatsverfassungen. Aber in der That können wir darin keinen Fortschritt sehen, was die Erkenntniß des Gottesstaates (*civitas dei*) betrifft, wenn an die Stelle des lebendigen, persönlichen Gottes nur ein System unpersönlicher Gesetze, von denen wir abhängen sollen, gesetzt wird, oder, sofern man noch einen persönlichen Gott gelten läßt, man diesen sich nur nach der Analogie eines constitutionell beschränkten Monarchen (*il règne, mais il ne gouverne pas*), oder als bloßen Zuschauer der Weltbegebenheiten gleich den epikureischen Göttern vorstellt, als einen Gott, welcher seine Macht ein für allemal an die Weltkräfte abgegeben habe; oder wenn man zwar der Meinung nicht ist, Gott habe nur einmal (im Anfange der Dinge) gewirkt, und von da an aufgehört, jedoch sein fortgehendes Wirken nur darin findet, daß er „unablässig Gesetze gebe,“\*) unaufhörlich die Ordnung der geschaffenen Dinge neu hervorbringe, und zwar so, daß er sich stets verberge in seinen Gesetzen und niemals Sich Selber offenbare. Willkür muß freilich von dem Begriffe des göttlichen

---

\*) H. C. Dersted, *Anden i Naturen* (der Geist in der Natur) II, S. 49.

Willens ausgeschlossen werden, da dieser Ausdruck auf das Grundlose und Unvernünftige, ja auf Einfälle und Launen eines menschlichen Despoten hinweist. Wir dagegen denken uns den göttlichen Willen als einen ewigen Weisheitswillen, welcher sich nicht bloß in ein System von Weltgesetzen verfaßt und eingeschlossen hat (immanentes Wirken), sondern welcher sich auch in seinem Unterschiede von der Welt offenbart (transcendentes Wirken), als Herrscher der Natur und des Weltlaufs, immer aber in Uebereinstimmung mit dem Gesetze seines eigenen Wesens, dem Gesetze der Liebe und der Heiligkeit. Und keineswegs könnten wir uns wohl fühlen in einem Gottesstaate, wo gar kein Verhältniß stattfände zwischen Mensch und Gott, wo wir ausschließlich auf die Gesetze hingewiesen wären, die göttliche Persönlichkeit selbst aber sich niemals in ein näheres Verhältniß zu uns einließe, wo Gott sich niemals offenbarte, niemals sein Angesicht über uns leuchten ließe, wo also keine persönliche Liebesgemeinschaft bestände zwischen Gott und Mensch, in einem Gottesreiche, aus welchem das Gebet und alle Wirkungen des Gebets ausgeschlossen wären.

Indem wir aber die sittliche Welt betrachten als die Welt der Vorsehung, so überzeugen wir uns zugleich, daß der Begriff der Vorsehung den der Welterlösung einschließt. Nachdem der Mensch gefallen, nachdem die Geschichte des Menschen dem Gesetze der Sünde unterworfen, nachdem selbst die Natur in den Fall der Geister hineingezogen, dieses Falles gewissermaßen theilhaftig geworden ist: so hat die Oekonomie der Vorsehung den Charakter einer Oekonomie der Erlösung und Neuschöpfung (*oeconomia salutis*) annehmen müssen, in welcher „das Gesetz durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit aber durch Christus geworden ist“. Die höchste Offenbarung der Gottesvorsehung schauen wir nunmehr in Ihm, in welchem des Vaters ewiges Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat, in dem Menschensohne und dem eingebornen Sohne Gottes, welcher von sich zeuget: „Wer mich siehet, siehet den Vater“, in Ihm, welcher die Versöhnung und Erlösung gestiftet, und das Vorbild der wahren Freiheit und Liebe uns hinterlassen hat, schauen sie in dem durch Christus gestifteten Gottesreiche, dessen höchstes irdisches Organ die Kirche ist, in

welcher der Herr alle Tage bei den Seinen mittelst der Gnadenmittel und des heiligen Geistes bleiben will, während er zugleich — der Auferstandene und Erhöhte — sich unter den Begebenheiten der Weltgeschichte erweist als den unvergänglichen König der Zeiten.

#### §. 40.

Die christliche Weltanschauung stellt sich der fatalistischen und deterministischen Geschichtsbetrachtung entgegen, für welche die Geschichte ein naturnothwendiger Proceß ist. Die Nothwendigkeitslehre nimmt auch die Nothwendigkeit des Bösen an, und lehrt, daß alle Begebenheiten der Geschichte des Menschengeschlechts und der Völker gerade so geschehen mußten, wie sie geschehen sind; Thorheit sei es, so zu reden, als wären auch andere Ereignisse und andere Wege möglich gewesen. Wo aber mit den Ideen der Vorsehung und der Freiheit Ernst gemacht wird, da kann man diese Nothwendigkeitslehre sich nicht aneignen, wie es denn auch unerklärlich bliebe, woher doch alle die Unvernunft, welche die Wirklichkeit und die Geschichte aufweisen, in diese hereingekommen ist, wenn die ganze geschichtliche Entwicklung nur eine vernunftnothwendige Entwicklung, und nichts Anderes wäre. Freilich muß der Rathschluß Gottes erfüllt werden; die Art und Weise aber, in welcher er sich erfüllt, ist bedingt durch die Wahlfreiheit. Und hierbei bleibt im Fortgange der Begebenheiten ein Unberechenbares, ein Hypothetisches und Problematisches. Ohne dieses würde die Geschichte kein lebendiges Drama sein, würde die Zeit und der Augenblick bedeutungslos werden, würde im Verlaufe der Zeiten Nichts zur Entscheidung kommen, sondern Alles von Ewigkeit her entschieden sein. Dieses Bedingte in der Ausführung des göttlichen Rathschlusses wird beim Propheten Jeremia in der classischen Stelle 18, 7—10 ausgesprochen: „Plötzlich rede ich wider ein Volk und Königreich, daß ich's ausrotten, zerbrechen und verderben wolle. Wo sich's aber befehret von seiner Bosheit, dawider ich rede, so soll mich auch reuen das Unglück, das ich gedachte ihm zu thun. Und plötzlich rede ich von einem Volk und Königreich, daß ich's bauen und pflanzen wolle. So es aber Böses thut vor meinen Augen, daß es



meiner Stimme nicht gehorcht, so soll mich auch reuen das Gute, das ich ihm verheißen hatte zu thun.“ — Gottes Wege und Führungen mit dem menschlichen Geschlechte sind zu betrachten unter dem Gesichtspunkte erziehender Führungen. Erziehung setzt aber bei Dem, der erzogen werden soll, Freiheit voraus, gleichwie sie auf der anderen Seite voraussetzt, daß eine höhere Weisheit als die, in deren Besitz das zu erziehende Kind ist, die Wege desselben leitet. Der göttliche Weisheitswille verhindert nicht des Menschen mancherlei Sündenfälle, leitet aber neue, unvorhergesehene Entwicklungen ein, durch welche er die menschlichen Pläne verwendet, um auf Umwegen seine Pläne auszuführen. Und so läßt sich der Entwicklungsgang des Menschengeschlechts betrachten nach dem Typus der Wanderungen der Kinder Israel durch die Wüste in's gelobte Land, wohin sie nicht auf dem geradesten und kürzesten Wege gelangt sind, sondern nur auf vielen Umwegen, nach vielen Zögerungen und Rückschritten (Vgl. des Verfassers Dogmatik S. 116).

#### §. 41.

Während jede Geschichtsbetrachtung, welche das Licht der göttlichen Offenbarung nicht kennt oder es verschmäh't, nur unsicher umhertastend, fragt nach dem Ziele der Geschichte und nach dem Sinne des Gewirres der Weltbegebenheiten: so weist die heilige Schrift uns hin auf die Erziehung des Menschengeschlechts für das Reich Gottes, einen Gedanken, welchen Lessing als den Hauptgesichtspunkt für eine Philosophie der Geschichte andeutete, und welcher Herder ebenfalls vorschwebte. Freilich begegnet uns hier der skeptische Einwand, daß diese Idee nur alsdann Gültigkeit haben könnte, wenn allezeit dasselbe Individuum den Gegenstand der erziehenden Thätigkeit bildete, während doch in der Geschichte die Geschlechter wechseln: ein Geschlecht nach dem anderen gehe vorüber, ohne daß seine Erziehung zum Ziele geführt sei, gehe halb erzogen und halbreif vorüber, um garnicht zu reden von den vielen, die ganz unerzogen vorübergehen. Wieder trete ein andres Geschlecht auf die Bühne der Geschichte, um nach Verlauf einer gewissen Zeit gleichfalls halberzogen und halbreif wieder

abzutreten, und so gehe es fort; dabei könne doch eine wahre und vollständige Erziehung des Menschengeschlechts niemals zu Stande kommen. Diese Einwendung würde nur dann eine Bedeutung haben, wenn die wechselnden, einander ablösenden Geschlechter ohne allen gegenseitigen Zusammenhang wären, wenn die Nachwelt, wenn Kinder und Enkel außer aller Verbindung mit den Voreltern ständen, wenn nicht endlich die Offenbarung uns ihre Aufschlüsse gegeben hätte über das zukünftige Leben und die letzten Dinge. Es giebt aber einen solidarischen, einen organischen Zusammenhang unter den verschiedenen Gliedern des Menschheitsganzen. Und obgleich eine jede Generation in gewissem Sinne von vorne anfangen und ihre eigenen Erfahrungen machen muß: so giebt es dennoch eine Tradition, ein Erbe, ein Kapital von Erfahrungen, welches von Geschlecht zu Geschlecht übergeht, durch welches das Bewußtsein der Einheit des ganzen Geschlechts, der geistigen und gemüthlichen Verbindung zwischen den Kindern und den Eltern erhalten wird, durch welches die Kinder immer das Leben und Treiben der Väter theils sich aneignen, theils auch fortsetzen. Dieses geschieht freilich nicht bloß in Betreff des Guten, sondern auch des Bösen, indem sich in dem Einen Menschengeschlechte immer mehr der Gegensatz entwickelt zwischen Denen, die sich freiwillig unter Gottes erziehende Führungen stellen, und Denen, die ihre eigenen Wege gehen. Und nach den Winken, welche die Offenbarung uns über das künftige und jenseitige Leben ertheilt, dürfen wir annehmen, daß auch zwischen den dahingegangenen, im jenseitigen Reiche lebenden, und den auf Erden pilgernden Geschlechtern ein, für uns freilich noch geheimnißvoller und verschleierter, Zusammenhang besteht, so daß die auf Erden vorgehenden Kämpfe und Siege des Reiches Gottes auch Bedeutung haben für die Bewohner des Jenseits und mitwirken zu ihrer völligen Ausreifung. Jene „sollen nicht ohne uns vollendet werden“ (Hebr. 11, 40). Und endlich spricht die Offenbarung es aufs Klarste aus, daß es ein gemeinsames Ziel der Vollendung für Alle und einen gemeinsamen Richterstuhl giebt, vor welchen am Ende des Zeitlaufes Alle gestellt werden sollen, um darnach gefragt und gerichtet zu werden,

ob sie hienieden der erziehenden und beseligenden Gnade Gottes sich hingeben wollten, oder sie verschmähten.

### §. 42.

Indem wir also festhalten an der Idee der Erziehung des menschlichen Geschlechts, ist es doch keineswegs unsere Ansicht: es sei nur das Geschlecht, als ein abstractes Gemeinwesen, das erzogen werden solle. Im Gegentheil sind es die Individuen, welche erzogen werden, darum gerade, weil das Menschengeschlecht ein Organismus persönlicher Individuen ist, und das Reich Gottes, zu welchem es erzogen werden soll, ein Reich geheiligter und beseligter Individuen. Wenn man im Gegensatz zu einer Anschauung, welcher nur das Geschlecht als das Wirkliche und Bleibende gilt, die Individuen aber als das Verschwindende, vielmehr behauptet hat, die Geschichte sei da um der Individuen willen, nicht umgekehrt: so können wir uns diese Anschauung wohl aneignen, wenn man nämlich nicht — was ein Hauptirrthum unserer Zeit ist — die Individuen atomistisch auffaßt, und ihren organischen Zusammenhang vergißt, das heißt, daß jedes der Individuen zwar an sich selbst ein Ganzes, einen Mikrokosmos bildet, aber zugleich ein Glied ist in dem großen Ganzen der menschlichen Gesellschaft, in welchem sie zu einer Gemeinpersönlichkeit solidarisch verbunden, also Ein Individuum im Großen sind. Indem wir demnach die individualistische Einseitigkeit abwehren, so sagen wir: die Geschichte sei da um des Reiches der Persönlichkeiten, um des Reiches der Freiheit und Liebe, um des Reiches Gottes willen.

Eine Philosophie der Geschichte, welche die Individuen dem Ganzen zum Opfer bringt, und als Zweck und Ziel der Geschichte Nichts weiter aufstellt, als die Entwicklung einer unpersönlichen Idee, oder, wie Hegel thut, als einen dialektischen Prozeß der allgemeinen Weltmächte, in welchem die Individuen nur als verschwindende Durchgangspunkte existiren, — eine solche Betrachtungsweise bringt es in Wirklichkeit garnicht zu einem Endzwecke der Geschichte. Denn da bleiben immer die Fragen: Wessen ist denn jene Idee? Wem dienet ihre dialektische Fortbewegung zum Endzweck? Wem soll dieses Alles zu Gute kommen? Und für Wen

hat es Werth? Wenn wir nämlich sagen, daß Etwas Werth habe, so muß doch ein Wille da sein, für welchen es von Werth ist, welcher ein Gut darin findet, das ihm Befriedigung und Freude gewährt. Die unpersönliche Idee kann sich nicht selber als Zweck setzen, noch ihren eigenen unbedingten Werth erkennen. Die weitaus meisten der menschlichen, rasch vorübereilenden Individuen aber, wie sie in endliche und untergeordnete Zwecke verwickelt dahinleben, sind unfähig, die Idee, für welche sie selbst nur unselbstständige und geringfügige Mittel und Werkzeuge sind, zu erkennen. Zuletzt bleibt also Niemand übrig, dem dieser welthistorische Proceß einen Genuß, eine Befriedigung gewähren könnte — bis auf den speculativen Philosophen, welcher wenigstens in den Augenblicken der Denkarbeit ihn erkennt. Und nicht er einmal hat darin ein Gut gefunden, das ihm nicht wieder genommen werden kann. Ist er doch als Individuum auch nur eines der verschwindenden Dinge. Die Idee schüttelt ihn ab, und schreitet mit logischer Nothwendigkeit in ihrem Processe weiter, welcher in seiner Ganzheit Keinem zu Gute kommt, und in welchem ebensowenig Raum bleibt für irgend ein bleibendes Gut.

Im Gegensatz zu einer Philosophie der Geschichte, welche, wie die Hegel's, ein abstractes Ideen- und Gedankenprincip aufstellt, bestimmen wir das Persönlichkeitsprincip als das bewegende Princip der Geschichte. Nur aus ihm lassen sich die geschichtlichen Phänomene, sowohl die den Charakter des Guten als die den Charakter des Bösen tragenden, erklären, da überhaupt nur in Kraft dieses Princip's von Gut und Böse geredet werden kann. Dieses Princip ist nicht allein das des Christenthums, welches will, daß das Reich Gottes zu jedem Menschen komme, und welches jeder menschlichen Seele einen unendlichen Werth beilegt, auch nach dem Einen verirrten Schläfe und nach dem verlorenen Groschen sucht; sondern es ist zugleich dasjenige, welches sich auf dem Gebiete des Weltlebens herausarbeitet, und vorzugsweise in der Gegenwart, sowohl in echten als verwerflichen Erscheinungsformen, immer stärker durchdringt. Die Epochen der Geschichte dürfen, was namentlich der geistvolle schwedische Geschichtschreiber E. G. Geijer (1783—1847) geltend gemacht hat,

als Epochen in der Entwicklung des Persönlichkeitsprincips betrachtet werden. Alsdann aber darf man unter Geschichte nicht die Welthistorie allein verstehen, ein Namen, bei welchem man gewöhnlich nur an die Geschichte der Weltreiche, der Staaten, also im Grunde nur an eine Particularhistorie denkt. Will man sich in der Geschichte wahrhaft orientiren, so muß man von allen den mannigfachen Specialhistorien, der politischen: sowie derjenigen der Kirche, der Kunst, des Handels und der Industrie, und den vielen anderen, zurückgehen auf die Geschichte des Menschen, welche die Geschichte in der Geschichte ist\*). Die Geschichte des Menschen aber ist nicht allein die Erzählung von dem Menschen in seinen vielerlei irdischen Beziehungen, sondern vor Allem in seiner Beziehung zu der göttlichen Persönlichkeit, zu ihren Offenbarungen, ihren erziehenden Führungen. Endzweck und Endziel der Geschichte fällt mit dem des Menschen zusammen; und des Menschen Ziel ist ein überirdisches. In keiner irdischen Form, keinem irdischen Zustande kann es völlig erreicht werden: denn dieses ganze Erdendasein trägt nur den Charakter der Vorbereitung, und behält immerdar das Gepräge des Stückwerks, des Nicht-Fertigen, welches unter den diesseitigen Bedingungen auch niemals fertig werden kann. Die Wahrheit der Lehre von dem unendlichen Fortschritte (*progressus in infinitum*) ist daher diese: daß unter den irdischen Verhältnissen kein Ideal je vollkommen kann verwirklicht werden, daß allezeit ein Höheres gesucht werden muß, daß das wahrhaft Höhere, in welchem Ruhe und völlige Genüge zu finden ist, unter diesem Himmel und auf dieser Erde niemals erscheint, daß dieses irdische Leben, gleichviel in welcherlei Formen es sich zeige, stets mit einem unbefriedigten Anspruche behaftet bleibt. Aber wenigstens eine anhebende und fortschreitende Erfüllung der höchsten Aufgaben des Menschen und der Menschengeschichte findet sich schon unter den jetzt vorhandenen Bedingungen, nämlich überall, wo das Gute, wo Gottes Reich in den menschlichen Seelen sich ver-

---

\*) Geijer, *Föreläsningar öfver Menniskans Historia* (Vorlesungen über die Geschichte des Menschen).



wirklcht, wo Persönlichkeiten für das Reich Gottes erzogen werden und still heranreifen. Und eine höhere Aufgabe, ein höheres Ziel als dieses giebt es nicht, und wird sich auch nicht nachweisen lassen. Aber hiermit sagen wir dieses zugleich daß der Endzweck der Geschichte, in der angegebenen begrenzten Bedeutung, keineswegs nur auf dem Schauplaze der Weltgeschichte, wo um die Geschicke der Völker gekämpft wird, sich realisirte, sondern auch in der einfachen Alltagsgeschichte eines unbemerkt hinfließenden Lebens. Denn es ist eine Illusion; eine immer auf's Neue zu bekämpfende, daß das Geschlecht ein Ziel haben solle, welches sich wesentlich von dem für das Individuum bestimmten unterscheide, daß der Weltgeschichte eine höhere Aufgabe gestellt sein müsse, als die ethische, ein höherer Endzweck als das Gute, das Reich Gottes. Die Alltagsgeschichte und die Weltgeschichte sind nur verschiedene Formen der Geschichte des Menschen; und in einer Weltordnung, welche man doch selbst als eine sittliche bezeichnet, etwas noch Höheres fordern zu wollen, als das Gute, widerspricht sich selbst. Jede geschichtliche Begebenheit erhält ihren inneren Werth oder Unwerth eben nur durch ihr Verhältniß zum Guten, wobei wir indessen nicht vergessen, daß diese Idee, gleich der Idee des Reiches Gottes, eine Fülle idealer Bestimmungen enthält, welche keineswegs alle unmittelbar in das Gebiet der Religion fallen. Was geschieht, ist alles abzuschätzen nach seiner Bedeutung für die Gestaltung und Fortentwicklung der einzelnen Persönlichkeit, wie des ganzen Reiches der Persönlichkeiten. Eine stets wiederkehrende Illusion ist es, zu meinen: der Endzweck des Verlaufes der Geschichte liege vorzugsweise in äußeren Zuständen, Verfassungen und Einrichtungen, anstatt in dem Menschen selbst („das Reich Gottes ist inwendig in euch“, spricht der Erlöser Luk. 17, 21), wobei man immer vergißt, daß das Vollkommene der äußeren Zustände erst dann eintreten kann, nachdem die inneren Zustände dafür reif geworden sind. Und hiermit hängt wieder eine andere Illusion zusammen, nämlich der Wahn: die Menschen seien da um der Werke willen, die sie zu Stande bringen, als wären die Werke etwas Größeres und Höheres, als die Menschen selbst, als bestünde unsre eigentliche Aufgabe darin, außerhalb unser selbst diese und jene Werke hervor-

zubringen, während doch Jeder von uns dazu berufen ist, das Reich Gottes selber zu gewinnen und „an sich zu reißen“ (Matth. 11, 12). Gott will nicht bloß Werke und Thaten haben; vor Allem verlangt er geheiligte, zu allem Guten tüchtig gewordene Menschen. Alle menschlichen Thaten und Werke, alle Ereignisse und Geschehnisse im Leben des Einzelnen, alle weltgeschichtlichen Erschütterungen und Umwälzungen, sind ihrer letzten Bedeutung nach nur Mittel, nur Stoff und Material, mit und aus welchem die menschlichen Persönlichkeiten sich ihren geistig-seelischen Leib, ihr unvergängliches Eigenthum, bauen, bilden und zubereiten sollen, jedoch Mittel, nicht bloß bestimmt, dem Individuum, sondern zugleich der Menschheit zu dienen, damit diese ihre Reise erlange für das zukünftige Reich Gottes. Die menschlichen Gemeinschaftsordnungen, Familie, Staat und selbst die Kirche, ihrer irdischen Erscheinung nach, sind nur zeitliche Formen, welche zerbrochen werden sollen, wenn das Vollkommene erscheint. Als irdische Formen sind es Typen (Vorbilder), welche hinweisen auf zukünftige Güter. Gott will einen Tempel haben aus lebendigen Steinen, einen Tempel, der in heiliger Verborgenheit wächst durch alle Zeiten hindurch, aber erst alsdann in unvergänglichem Glanze und ewiger Herrlichkeit hervorstrahlen wird, wenn die Gestalt dieser Welt vergeht, wenn der Tag anbricht. In vollem Sinne des Wortes, nicht blinde Werkzeuge, sondern Mitarbeiter Gottes zu werden an diesem Tempelbaue, das ist unsere höchste irdische Bestimmung.

---

## Die eschatologische Voraussetzung.

### Das Ende der Geschichte und die Vollendung des Reiches Gottes. Die ethischen Grundbegriffe.

#### §. 43.

Die kosmologische und die soteriologische Voraussetzung schließen sich ab mit der eschatologischen, oder der Lehre von der zukünftigen Seeligkeit in dem jenseitigen Reiche, der Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes durch das Endgericht und den Untergang dieser Welt, von dem neuen Himmel und der neuen Erde, wo Gerechtigkeit wohnet. Die Lehre des Christenthums von den letzten Dingen sagt uns, daß die Geschichte nicht allein ein höchstes Ziel hat, sondern auch ein Ende. Und diese Lehre bildet nicht nur einen Gegensatz gegen die trostlose Ansicht von dem Weltlaufe als einem unendlichen Kreislaufe, in welchem das Leben ohne Zweck und Ziel bleibt, eine fortgesetzte Variation des Thema's: „Alles keimet, reifet und vergehet!“ sondern auch gegen die nicht weniger trostlose Vorstellung von einem Ziele, das niemals erreicht wird, von einem Fortschritte in's Unendliche. Wie paradox auch die Vorstellung von einer allgemeinen Weltkatastrophe scheinen mag, durch welche die Gestalt und ganze Erscheinung (*τὸ σῆμα* 1. Kor. 7, 31) dieser Welt vergehen soll, um ersetzt zu werden durch eine neue Daseinsweise, nach welcher alle Creatur seufzet, ihr ängstlich entgegenharret, zu ihr erlöst zu werden sich sehnet (Röm. 8, 19—22), und zwar darum, weil

dieses andere „Weisen“, diese vollkommnere Gestalt es ist, zu welcher sie ursprünglich angelegt worden (nämlich die der „Gerechtigkeit“, nach welcher Alles, sowohl im Sichtbaren als Unsichtbaren, auf seinem rechten Platze steht) — wie paradox Dieses unserm weltlichen, durch die gegenwärtigen sinnlichen Bedingungen gebundenen Bewußtsein auch vorkommen mag, welches so geneigt ist anzunehmen, daß die jetzige Welteinrichtung immer gewesen sei und immer bleiben werde: dennoch ist jede Anschauung, welche nicht auf diese Katastrophe hinausschaut, keine ethische. Die alten Bewohner des Nordens mit ihrer Ragnaroksmythe vom Weltende thaten in dieser Hinsicht tiefere Blicke, als viele Neuere, welche sich eine Geschichte vorstellen ohne Ende, ohne ein Ziel der Vollkommenheit, das vielmehr von uns immer weiter hinweg in die Ferne rückt, je weiter wir vorrücken. Denn diese moderne Anschauung verewigt den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen, verewigt die unreine Mischung von Weizen und Unkraut, und leugnet hiermit die Möglichkeit eines vollkommenen Sieges der guten und gerechten Sache, des Reiches Gottes, leugnet, daß das Gute und Gerechte, welches wir als das Höchste erstreben sollen, jemals in absolutem und unbedingtem Sinne zur Wirklichkeit werden könne. Das Gute und Gerechte fordert aber eine nach allen Seiten vollkommene Wirklichkeit. Anschauungen wie diese: daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, daß auch durch das Leben des einzelnen Menschen eine Vergeltung hindurchgehe („Jeder ist seines Glückes Schmied“), daß in unserm Gewissen eine geheime Belohnung und Bestrafung statfinde, daß wir immer schon in diesem Leben unser Gericht empfangen, sind solange nur Halbheiten, als sie das Letzte und Abschließende sein wollen, wobei wir der Forderung der völligen Realität des Guten gegenüber stehen bleiben, und womit wir uns begnügen sollen. Jedes in dieser Zeitlichkeit eintretende Gericht, sei es in der Weltgeschichte, sei es in der Lebensgeschichte des einzelnen Menschen, ist nur ein theilweises, welches überdieß dem eigenen Bewußtsein des Menschen in vielen Fällen nur sehr unvollkommen aufgeht. Nach jeder geschichtlichen Krisis bleibt noch immer eine nicht gerichtete und nicht erkannte Ungerechtigkeit zurück, eine unlautere Mischung von Gerechtigkeit

und Ungerechtigkeit, von Wahrheit und Lüge. Jedes besondere und theilweise Gericht weist daher hinaus auf ein nachfolgendes, vollständigeres, vollkommeneres, und alle nur stückweise oder zur Hälfte ausgeführten Gerichte auf Ein letztes allumfassendes und allentscheidendes Gericht, das Endgericht, durch welches das Gute zu der ihm gebührenden Wirklichkeit und Herrschaft gelangen soll. Wenn selbst theistische Denker in unseren Tagen ver-  
meinen, sie könnten der christlichen Eschatologie entbehren und sich völlig bei den in dieser Zeitlichkeit vorkommenden Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit beruhigen, und daher jenen Satz: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht!“ zu ihrem Symbolum machen: so erkennt man hierin lediglich einen Rest des noch nicht völlig ausgelegten pantheistischen Sauerteiges. Aber auch damit ist wenig geholfen, daß man zwar ein höchstes Ziel der Geschichte aufstellt, jedoch als bloßes Ideal für die Phantasie. Das Gute ist mehr, als irgend Etwas, Dasjenige, was nicht bloß für die Phantasie da sein will, sondern in geschichtlicher Wirklichkeit existiren.

#### §. 44.

Der hiermit abgeschlossene Inbegriff von Voraussetzungen ist gleichsam der Grund und Boden, aus welchem die ethischen Grundbegriffe des Christenthums hervordawachsen, und in dessen Schoße ihre weitverzweigten Wurzeln ruhen. Da nun das fortgesetzte Kommen des Reiches Gottes in der Geschichte, sowie seine schließliche Vollendung, wesentlich bedingt ist durch den freien Willen des Menschen: so bestimmt sich das Reich Gottes näher als das Ideal des freien Willens, dessen fortgesetzte Verwirklichung und immer vollkommnere Darstellung der Wille, in lebendiger Hoffnung des Zieles, theils zu Stande bringen, theils erwarten und ihr vorarbeiten soll. Dieser vorwärts strebende, für das göttliche Reich productive Wille ist der durch Christus erlöste und wiedergeborene Wille, welcher in seinem Abhängigkeits- und Aneignungsverhältnisse zu Christus, als seinem Erlöser und Vorbilde, darnach trachtet, das ganze Leben in Seiner Nachfolge zu führen, und welcher normirt wird durch Gottes, in Ihm verkündetes Gesetz. Auf den im Vorhergehenden behandelten Vor-



aussetzungen beruht eben der Unterschied der christlichen Ethik von der heidnischen. Die heidnische Ethik ist, in der überwiegenden Zahl ihrer Gestaltungen, ohne Hoffnung, ohne eine Eschatologie, und vermag mithin das höchste Gut nur als etwas in diesem irdischen Dasein Aufgehendes, oder als ein solches Gut zu bestimmen, das ewig eine unerfüllte Forderung bleibe. Sie kennt kein Walten der Vorsehung, keine Sünde, keine Oekonomie der Erlösung, ist ohne Heiland und ohne Vorbild; ihre Tugend bleibt daher sich selbst und ihren eigenen menschlichen Mitteln überlassen. Und weil die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes ihr unbekannt ist, kennt sie auch nur höchst unvollkommen Gottes heiliges Gesetz, obgleich sie, durch die Stimme des Gewissens, ein Bewußtsein hat von dem überweltlichen Charakter dieses Gesetzes. Und weil sie Gott Vater, den allmächtigen Schöpfer, nicht kennt, bleibt sie gefangen in dem Dualismus zwischen Geist und Materie. Wenn wir also im Folgenden die ethischen Grundbegriffe in ihrer christlich ausgeprägten Bestimmtheit, und in ihrer grundlegenden und normativen Bedeutung für die sittliche Welt und das sittliche Leben, entwickeln werden: so wird es die ethische Welt- und Lebensanschauung des Christenthums sein, welche in dem Allem zu Tage kommt, und zwar in ihrem relativen Unterschiede von der dogmatischen.

Nur aus dem Gesichtspunkte der Eschatologie können wir die Aufgaben des Menschenlebens völlig verstehen. Denn nur, wenn wir erkennen, welches der letzte Zweck des Lebens und Daseins sei, können wir auch allem menschlichen Streben sein Endziel, auf welches es hinausgehen soll, richtig bestimmen. Daher heißt es von alter Zeit her: *Respice finem!* „Gedenke des Endes!“: denn nach dem Endziele, nach demjenigen Ideale, das unverrückbar bis zuletzt dasselbe bleibt und niemals von einem anderen abgelöst wird, müssen alle relativen Ideale abgeschätzt und gewürdigt, und im Hinblick auf dieses muß unser Leben angelegt werden. Und Gott selber blickt in diesem Lichte der letzten Dinge, des letzten und höchsten Zieles, zu welchem er die Menschen hinführen und erziehen will, vom Himmel herab auf die Menschengeschichte, auf die Handlungen und Unternehmungen der Menschen, auch auf

ihr Trachten nach allen den irdischen Idealen. Daher ist das: *Respice finem!* eine Hauptermahnung, welche durch die ganze heilige Schrift erschallt und immer wieder an den Menschen ergeht. Nicht bloß unter dem alten Bunde heißt es: „Was du thust, so bedenke das Ende!“ (Sirach 7, 39); sondern unter dem neuen Bunde werden wir ebenso wohl gemahnt, „daß wir alle sollen vor den Richterstuhl Christi gestellt werden“ (2. Kor. 5, 10). Die hohe Bedeutung dieses Alles beherrschenden Gesichtspunktes tritt besonders darin an den Tag, daß zu den ersten Dingen, von denen die Apostel predigten, das zukünftige Gericht und die Auferstehung Christi von den Todten gehörten, wie auch darin, daß das Osterfest, das Fest der Auferstehung, von allen in der christlichen Kirche eingeführten Feste das erste war. Das Christenthum fängt nämlich damit an, den Menschen jenes Letzte vorzuhalten, wohin es sie führen will, und wofür das gegenwärtige Leben ihnen zur Vorbereitung dienen soll; es will sie vorzugsweise hinweisen auf die zukünftige Seligkeit und Herrlichkeit.

Die christliche Dogmatik, als die Entwicklung der Thatfachen der göttlichen Offenbarung in ihrer geschichtlich fortschreitenden Folge, beginnt archologisch, also mit der Gottesidee und der Schöpfung, und schließt eschatologisch, mit den letzten Dingen. Die christliche Ethik dagegen, welche, unter den Voraussetzungen der Dogmatik, eine praktische Welt- und Lebensanschauung in ihren Grundzügen darstellen will, beginnt eschatologisch, mit der Finalbestimmung, oder mit dem höchsten Gute.

Die ethischen Grundbegriffe

und

die ethische Welt- und Lebensanschauung.

---



## I.

### Das höchste Gut.

#### Das Reich Gottes das höchste Gut. Seligkeit und Glückseligkeit.

##### §. 45.

Der allgemeine Begriff des im Verlaufe der Geschichte kommenden Reiches Gottes ist der Begriff einer Gemeinschaft und einer unsichtbaren Ordnung der Dinge, eines solchen Totalorganismus geschaffener Persönlichkeiten, Kräfte, Wirkungen und Gaben, in welchem Gott herrscht und regiert, nicht bloß zufolge seiner Macht, sondern nach seiner welterlösenden und seelenerlösenden Liebe und Gnade, und in welchem er, als der Erlöser waltend, die Geschöpfe seiner Heiligkeit theilhaftig macht, aber zugleich auch der Lebensfülle seiner Liebe. Das für das höchste Gut zu erachtende Reich Gottes, welches schon in diesem zeitlichen Dasein zu uns kommt, ist nicht allein das heilige Freiheits- und Liebesreich, sondern zugleich auch das selige Reich, in welchem der Mensch seine letzte und schließliche Befriedigung, oder seinen Frieden findet; es ist daher nicht allein Das, wonach der Mensch zu trachten verpflichtet ist, weil es auf sein Wollen einen heiligen Anspruch hat, an seine Thätigkeit, an die dienende und aufopfernde Hingebung des ganzen Menschen eine unabweisbare Forderung stellt; sondern zugleich ist es Das, was seiner Natur nach der Gegenstand des lebhaftesten Begehrens und der tiefsten Sehnsucht, ja, von Allem das Begehrnswertheste für den Menschen sein muß, darum weil es mit seiner eigenen innersten Natur übereinstimmt. Ein Gut heißt ja im Allgemeinen, was der



Mensch begehrt und ersehnt, worin Trieb und Bedürfniß Befriedigung finden, Dasjenige, dessen Besitz ein Bestandtheil seines Wohlergehens und Glückes ist. Wir können somit unterscheiden zwischen physischen und geistigen Gütern, welche jedoch zu ethischen Gütern erst dadurch werden, daß man sie zu dem heiligen, den Willen des Menschen verpflichtenden Gesetze in Beziehung setzt, daß Das, was der Mensch begehrt, ihm zugleich Dasjenige wird, wonach er begehren soll und darf.

Das höchste Gut kann nun in einem zwiefachen Sinne verstanden werden: theils nämlich als das, welches höher ist als alle anderen Güter (*bonum supremum*), welches allen anderen vorgezogen werden muß, das finale Gut, in welchem der Mensch den Frieden und die Ruhe findet, die er in allen anderen Gütern nicht finden kann; theils als das an und für sich vollkommene Gut (*bonum consummatum*), als der, die Fülle aller Vollkommenheit in sich schließende, Inbegriff aller Güter, in welchem jeder Mangel verschwunden ist, und durch welches alles Verlangen des Menschen, ja, der ganzen Schöpfung, befriedigt wird. In dem einen, wie dem andren Sinne ist Gottes Reich das höchste Gut. Es ist nämlich einerseits das Eine Nothwendige, die himmlische Perle, welche mit Aufopferung alles Anderen erkaufte werden muß, eben jenes *bonum supremum*, weil durch den Besitz desselben der Mensch die wesentliche Seligkeit selbst dann inne hat, wenn er der relativen Güter entbehren muß, und zwar das Eine Nothwendige nicht nur für das Individuum, sondern auch für die menschliche Gemeinschaft, welche ohne das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, ob auch im Besitze aller irdischen Güter, doch des Segens entbehrt. Andererseits ist das Gottesreich das höchste Gut auch in dem Sinne des vollständigen, in sich vollendeten Gutes, oder das *bonum consummatum*, welches alle und jede Vollkommenheit in sich befaßt (*omnibus numeris absolutum*), das schließliche Gut, in dem Sinne der zukünftigen himmlischen Herrlichkeit. Und hierbei denken wir nicht bloß an das selige Leben in dem, auf den Tod der Frommen zunächst folgenden, Zwischen- und Wartezustande, in welchem das höchste Gut noch nicht zu seiner vollkommenen, schließlichen Erscheinung gekommen ist; sondern an die Vollendung aller Dinge bei der

letzten Zukunft des Herrn, an den neuen Himmel und die neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnet, wo die Hütte Gottes bei den Menschen ist, wo der Tod nicht mehr ist, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen: denn das Erste ist vergangen; an jenen Vollkommenheitszustand der Schöpfung, in welchem Glaube und Hoffnung vorüber sind, weil der eine sich in Schauen, die andere in Erfüllung verklärt hat, und in welchem nur die Liebe bleibt.

Obgleich nun das Reich Gottes, als das vollständige Gut betrachtet, jenes eschatologische Gut ist, welches erst, nachdem das Wesen dieser Welt vergangen ist, in die Erscheinung treten kann: so kann dennoch in relativem Sinne schon innerhalb dieser irdischen Bedingungen von dem Reiche Gotte, dem höchsten und vollkommensten Gute, die Rede sein, nämlich als der typischen Vor- ausdarstellung des Zukünftigen. Denn das Reich Gottes ist dazu bestimmt, schon hienieden das natürliche Menschenleben zu durchdringen, alles Menschliche zu veredeln und zu verklären, und unter der Mannigfaltigkeit unsrer Lebensverhältnisse die göttliche Einheit zu bilden. Alsdann stellen wir uns das Reich Gottes als die Totalität, den Inbegriff aller ethischen Güter vor, soweit diese innerhalb der jetzigen Daseinsbedingungen möglich sind, als einen allumfassenden Gemeinschaftsorganismus, wo alle Zwecke der Humanität, sowohl die persönlichen als die allgemeinen, Familie, Staat, Kirche, Kunst, Wissenschaft, in dem Einen heiligen Endzwecke centralisirt sind, welcher das Ideal des Reiches Gottes auf Erden ist. Dieses Gottesreich auf Erden ist es, welches, unter Voraussetzung der aneignenden Thätigkeit, die eigentliche Aufgabe für alle ethische Productivität bildet, während das himmlische (transcendente) Reich Gottes der Gegenstand der ethischen Erwartung und Empfänglichkeit ist, sofern wir uns bereiten und bereit halten sollen, den Herrn zu empfangen. Aber freilich muß man sich bewußt bleiben, daß jenes irdische Ideal des Reiches Gottes nur in sehr eingeschränktem Sinne, nur höchst relativ verwirklicht werden kann, daß es nicht auf Kosten des himmlischen, des eschatologischen Ideals überschätzt werden darf, wodurch man nur auf einem anderen Wege und in einer anderen Form zu dem Wahne der Juden von einem irdischen Messias zurückkehren

würde. So lange noch das Reich der Sünde mit dem Reiche der Heiligkeit verslochten ist, so lange das Unkraut unter dem Weizen wuchert, so lange der Tod in der Schöpfung herrscht: kann das vollkommene Gut in seiner absoluten Bedeutung nicht verwirklicht werden. So lange Sünde und Tod nicht aus der Schöpfung hinausgeworfen sind, wird dieses irdische Dasein, und werden alle menschlichen Bestrebungen den Stempel des Stückwerks, des Fragmentarischen, der Vereinzeling und Zersplitterung der Momente des Vollkommenen behalten. Die Herrlichkeit des Reiches Gottes wird im Diesseits immer nur eine verschleierte Erscheinung gewinnen; und selbst da, wo das Christenthum zeitweise sich als die siegreiche Weltmacht offenbart, wird es nach der einen oder anderen Seite hin zugleich sich im Stande des Leidens und Kampfens befinden. Im vollen Sinne des Wortes kann das höchste Gut nur mit der vollendeten Weltharmonie zusammen in die Wirklichkeit treten, also dann, wenn das Stückwerk dem Vollkommenen gewichen ist.

Wir erinnern hier an Kant, welcher das höchste Gut als die Einheit von Tugend und Glückseligkeit in einem Reiche freier Vernunftwesen bestimmte, und, wohl erkennend, daß diese von der Vernunft geforderte Harmonie der Tugend und der Glückseligkeit unter den gegenwärtigen Daseinsbedingungen, wo das Reich der Natur sich gleichgültig gegen das Reich der Freiheit, das Naturgesetz sich gleichgültig gegen das Moralgesetz verhält, nicht realisirt werden könne, demzufolge eine künftige Ordnung der Dinge postulirte, in welcher Tugend und Glückseligkeit, in harmonischer Ausgleichung der Natur und der Freiheitswelt, mit einander versöhnt seien. Durch dieses eschatologische Postulat, mit welchem Kant seine Philosophie abschloß, nachdem er doch in seiner Kritik der reinen Vernunft — wie er wenigstens meinte — aller Theologie und Dogmatik für immer ein Ende gemacht hatte, legte er von seinem energischen Glauben an die Realität des Guten ein denkwürdiges Zeugniß ab. Denn das Gute würde nicht die höchste Realität sein, wenn nicht das All der Dinge (das Natur-Universum) zuletzt zu seiner Verherrlichung dienen und ein Tempel des Geistes und der sittlichen Freiheit werden müßte

wenn niemals eine Weltharmonie einträte, in welcher die Heiligkeit den Alles normirenden Grundton angiebt, mit welchem alle übrigen Töne der Schöpfung zusammenstimmen, ohne daß sich, wie in dem gegenwärtigen Weltzustande, störende Mischöne einmischen. Wenn aber Kant das höchste Gut als die Einheit von Tugend und Glückseligkeit definirte, so muß, unserer Anschauung zufolge, diese Einheit umgeändert werden in die von Heiligkeit und Seligkeit, da Tugend und Glückseligkeit nur relative Größen sind. Indem er diese bloßen Relativitäten in die zukünftige Welt einführt, so kann nach ihm das höchste Gute nicht anders realisirt werden, als in einem unendlichen Annäherungsproceß, in einer Mannigfaltigkeit verhältnißmäßiger Ausgleichungen von Glückseligkeit und Tugend. Hierdurch gerathen wir wieder in die Endlichkeit und den unendlichen Fortschritt, ohne daß wir jemals zu dem in That und Wahrheit Unendlichen, oder der vollkommenen Seligkeit gelangen, welche überall dem Menschen nicht anders zu Theil wird, als aus Gnaden.

#### §. 46.

Nachdem wir das Reich Gottes als das Reich der Seligkeit, oder, was Dasselbe ist, als das heilige Liebesreich in der vollendeten Weltharmonie bestimmt haben: so bleibt nunmehr das Verhältniß zwischen Seligkeit und Glückseligkeit näher zu bestimmen, damit diese Begriffe nicht an unrechter Stelle angewandt, namentlich nicht Himmlisches und Irdisches vermengt werden. Beide bezeichnen eine harmonische Existenz, einen in sich befriedigten Zustand. Die Seligkeit aber, obgleich im Diesseits anhebend, als Friede und Freude in Gott, hat ihre wahre Heimath, ihre eigentliche Sphäre in dem überirdischen, himmlischen Reiche, in dem zukünftigen Jenseits, wo die kosmischen Verhältnisse qualitativ von den gegenwärtigen verschieden sind, wo die Schöpfung nicht mehr der Eitelkeit unterworfen ist, wo man auch nicht mehr freiet, noch sich freien läßt, sei es nun, daß wir das zukünftige Jenseits uns vorstellen als die letzte Vollendung, als den Zustand der Herrlichkeit (δόξα), als den neuen Himmel und die neue Erde, oder als das Paradies im Zwischenzustande. Die Glückseligkeit

dagegen ist ausschließlich auf diese Erde und das gegenwärtige Leben beschränkt. Ja, während die Seligkeit, selbst wenn sie nicht specifisch christlich bestimmt wird, doch immer religiös bestimmt wird: so ist zur Glückseligkeit an und für sich die Religion nicht nothwendig. Glückseligkeit (Eudämonie) ist ein weltlicher Begriff (vgl. S. 27), nur der Begriff vollkommenen Wohlsseins und Wohlbefindens, ohne daß die Beziehung zu Gott ein nothwendig mitbestimmendes Moment ausmacht. Werfen wir auf die ethischen Systeme des Heidenthums einen Blick, so finden wir, daß sie alle sich mit der Frage beschäftigen: worin das höchste Gut bestehe, und wie es erworben werde, und daß die meisten derselben eine Anweisung geben zum glückseligen Leben. Die heidnische Ethik ist aber und bleibt ohne Hoffnung (1. Thess. 4. 13), und ihre Glückseligkeit beschränkt sich auf dieses Erdenleben, ohne daß etwas Jenseitiges durchschimmert, oder eine Spur der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott. Nicht die Kyrenaiker und Epikureer allein sind es, welche Anweisung geben zum rechten Lebensgenusse, zu einer allezeit fröhlichen und heiteren, durch keine Sorgen gestörten Gemüthsfassung: auch die Kyniker und Stoiker, obgleich Repräsentanten der Tugend im Gegensatz gegen den Genuß, und trotz ihrer Versicherung, die Tugend selbst sei das höchste Gut und weiter bedürfe man Nichts, auch sie wollen eine Glückseligkeitslehre geben, auch ihr System läßt sich daher bezeichnen als eine höhere Gestalt des Eudämonismus. Glückseligkeit ist ihre Finalbestimmung, für die Kyniker die Ataraxie (Unererschütterlichkeit), für die Stoiker die Apathie (Leidenschaftslosigkeit), für Beide also die ungestörte Gemüthsruhe, die innere Unbeweglichkeit, bei welcher der Weise in sich selbst absolut befriedigt, sich selbst genug ist, weil er sich von allem Aeußeren unabhängig gemacht hat, und in welcher er seiner inneren Selbstherrlichkeit genießt. Stoische und epikureische Weisheit, beide kommen auf verschiedenen Wegen zu dem nämlichen Ziele. Der Epikureer will sich von den Trieben und Bedürfnissen dadurch unabhängig machen, daß er, soweit möglich, sie alle befriedigt, der Stoiker aber dadurch, daß er auf Befriedigung völlig Verzicht leistet, oder diese wenigstens als etwas völlig Indifferentes ansieht, weshalb er überall, wo er auch sein möge, auf dem



oder in der Hütte, bei dem glänzendsten Gastgebote oder der arm-  
seligsten Mahlzeit, bei äußerem Wohlbefinden oder unter den  
größten Schmerzen, kurz, in allen Lagen dasselbe unbewegliche An-  
gesicht zeigt. Beide aber, der Epikureer wie der Stoiker, wollen  
Glückseligkeit oder unerschütterliche Gemüthsruhe, als das höchste,  
oder, wie der Stoiker sagt, das einzige Gut, in dessen ununter-  
brochenem Besitze der Weise sich behaupte, auch alsdann noch  
glücklich, wenn er in den glühenden Ofen des Tyrannen Phalaris  
geworfen würde. Aber an ein Jenseitiges, ein Reich nicht von  
dieser Welt, in welchem die Seele erst ihre wahre Ruhe finden  
könne, an eine zukünftige Herrlichkeit, wo kein Leben und kein Tod  
mehr sei, wird bei dem Allen nicht gedacht. Der christliche Märtyrer  
dagegen ist auf dem Scheiterhaufen zwar nicht glücklich, wohl  
aber selig, nämlich in der Hoffnung zukünftiger Herrlichkeit,  
welche auch unter den gegenwärtigen Leiden ihm nicht verschwindet;  
und davon enthält die Geschichte viel erhebende Beispiele. Die  
Kyniker hat man freilich oft mit den Bettelmönchen verglichen,  
sofern Jene gerade so, wie die Letzteren, die irdischen Lebens-  
bedürfnisse auf ein Minimum herabsetzten, um dadurch von den  
Dingen dieser Welt unabhängig zu werden. Der große Unter-  
schied aber besteht darin, daß der Kyniker allein nach Glückseligkeit,  
nach der Ataraxie (ungestörten Ruhe) trachtet, welche ausschließlich  
der gegenwärtigen Welt angehört, der fromme Franciscaner da-  
gegen nach der ewigen Seligkeit, den unvergänglichen Schätzen des  
Himmels. Auch bei Aristoteles finden wir die Eudämonie als  
Endbestimmung, nämlich in dem Sinne eines harmonischen Wechsel-  
verhältnisses von Thätigkeit und Lust, jedoch ebenfalls auf die  
gegenwärtige Welt beschränkt. Plato aber, dessen Philosophie einen  
zum Ueberweltlichen hinstrebenden Zug hat, bildet im Alter-  
thume eine Ausnahme, sofern er als Finalbestimmung die „Gott-  
ähnlichkeit“ aufstellt, und zugleich die Unsterblichkeit in einem  
künftigen Dasein lehrt. Ihm gilt die philosophische Thätigkeit als  
ein fortgesetztes Absterben für diese Welt, und der Tod als eine  
Befreiung von dem täuschenden Scheine, in welchem wir hier ge-  
fangen seien, als der Eingang zu einer höheren, rein geistigen  
Daseinsform, einem Leben in jener Welt der ewigen Urbilder

(Ideen), deren bloße Schattenbilder diese niedere Welt uns darstelle, und in welcher wir erst zu dem vollkommenen Besitze des höchsten Gutes gelangen werden, dadurch nämlich, daß wir selbst mit ihm vereinigt werden. Hier findet sich, obgleich nicht der christliche, doch ein wirklicher Seligkeitsbegriff, edler und höher als der Begriff der Eudämonie, die Vorstellung eines Ueberganges der ganzen jetzigen Existenz in eine andere und erhabenere, wo Alle, die während dieses irdischen Daseins das Göttliche ernstlich suchten, der Gottheit und der göttlichen Herrlichkeit näher kommen, als es unter den irdischen Daseinsbedingungen möglich sei, wo sie unabhängig werden, nicht allein von der irdischen Unglückseligkeit, sondern auch von der irdischen Glückseligkeit und Lust, deren sie dort nicht mehr begehren, wo sie erlöst werden zu der vollkommenen Freiheit in jener Gottähnlichkeit, welche keiner irdischen Glückseligkeit mehr bedürfe, welche alle die Bedürfnisse nicht kenne, von denen sich der Mensch hienieden nur so unvollkommen unabhängig machen könne, sei es, daß er darnach trachte auf dem Wege der Befriedigung, und das heiße, ins Faß der Danaiden schöpfen, oder auf dem dornenvollen Wege der Resignation. Wir gedenken hierbei auch des sterbenden Sokrates, welcher befahl, dem Askulap, dem Gotte der Heilkunst, einen Hahn zu opfern, womit er in mythisch-sinnbildlicher Einkleidung sagte: er gehe jetzt der Heilung entgegen, einem Zustande der Genesung, wie nach überstandener schwerer Krankheit mit allen ihren unruhigen Traumbildern und täuschenden Phantasieen.

Auch in den eleusiniischen Mysterien, in welchen die Unsterblichkeit gelehrt wurde, findet sich ein Seligkeitsbegriff, da man die Eingeweihten als Menschen betrachtete, welche schon hier den Zustand nach dem Tode anticipirten, nachdem sie zuvor in sinnvollen Cäremonieen einer Reihe von Prüfungen unterworfen waren. Zuerst mußten sie nämlich — was auch, wie man meinte, der Seele unmittelbar nach dem Tode widerfahre — in tiefer Dunkelheit wandern, ohne den ins Innere des Tempels führenden Weg finden zu können, wobei sie durch seltsame, unheimliche Stimmen verwirrt und durch aufblitzende Lichter geängstigt wurden, welche hin und wieder die Finsterniß erhellten und durch sichtbar

werdende Schreckgestalten Angstschweiß auspreßten. Hatten sie aber diese Proben bestanden: alsdann leuchtete ihnen ein mildes, beruhigendes, wunderbares Licht entgegen; und sie gelangten zu paradiesischen Wiesen und Auen, wo heilige Chortänze aufgeführt wurden, und zu ihren Ohren heilige Gesänge drangen, durch welche die Seele gereinigt und erhoben und von dem Irdischen völlig abgelöst werden sollte. Sie hörten nicht bloß heilige Lehren verkünden; sondern sie fühlten sich zugleich wie entrückt zum Anschauen des Göttlichen in beseligenden Gesichtern und in ein reales Verhältniß versetzt zu den rein geistigen Gütern, und wurden der Seligkeit inne, nicht in bloßer Vorstellung, sondern in wirklicher Erfahrung. Und zugleich in die Gemeinschaft edler und heiliger Menschen aufgenommen, erblickten sie tief unter sich die profane und unreine Menge, welche, von dumpfen Nebeln umhüllt, umhertaumelt und sich gegenseitig immer tiefer in den Sumpf der Materie hinabzerzt, darum weil sie an das ewige Gut nicht glauben will, gequält und geängstigt von der Furcht des Todes.\*). Hier begegnet uns der Gedanke einer Seligkeit, welche zwar alle irdische Eudämonie weit überragt, jedoch tief unter der christlichen Seligkeit bleibt, der! Gedanke einer Zwischen-Seligkeit, als das Höchste, wozu das heidnische Bewußtsein sich zu erheben vermocht hat.\*\*)

Jedoch läßt sich der Begriff der Glückseligkeit auch religiös bestimmen, nämlich als Einheit des himmlischen Gutes und der irdischen Güter, als Vereinigung von Seligkeit und Glück. Aber gerade wegen dieser Vereinigung bleibt auch die religiös bestimmte, mit der Hoffnung auf das Jenseits verschmolzene Glückseligkeit an die Erde und das gegenwärtige Leben gebunden; und darum eben findet dieses Glückseligkeitsideal so viele Anhänger.

---

\*) Nach einem Fragmente von Plutarch's Schrift: „Ueber die Seele“, in Schelling's „Philosophie der Offenbarung“ II. 3, 449. Vgl. Mynsler, Blandede Skrifter IV. Seite 135 ff.

\*\*) „Es war nach ihrer Beschreibung ein wahrer Himmel, in dem sich die Eingeweihten befanden. Das große über Alles herrschende Weltgesetz war so gerecht, daß es auch dem aufrichtigen Heidenthum seinen Himmel nicht versagte, war es auch nicht der wahre, sondern nur ein subjectiv empfundener“. Schelling a. a. D. S. 451.

Viele würden es gewiß verwerflich finden, wenn man Religion und Tugend von der Glückseligkeit ausschließen, und, einen Ausspruch Goethe's nachbildend, behaupten wollte: Gott, Tugend und Unsterblichkeit wären schon zu entbehren, bekäme man nur anstatt Gottes Gold, anstatt der Tugend aber Gesundheit, Schönheit und Genialität, anstatt der Unsterblichkeit im künftigen Leben ein langes Leben auf Erden. Sie würden sagen, das sei eine nichts würdige Glückseligkeitstheorie. Könnte man nun aber denselben Leuten Gott und Gottes Gnade verschaffen zugleich mit dem Golde, Tugend zugleich mit Gesundheit, Schönheit und glänzenden Geistesgaben, die Gewißheit ewiger Seligkeit im Jenseits zugleich mit einem langen und glücklichen Leben auf Erden: ohne Zweifel würden die Meisten das in vorzüglichem Maße wünschenswerth finden, und sich höchst glücklich preisen, wenn sie in den Besitz eines dergestalt combinirten Glückes gelangen könnten. Mögen auch nicht Wenige in ihren irdischen Wünschen bescheidener sein — denn das Glückseligkeitsideal individualisirt sich für die verschiedenen Individuen bis in's Unendliche — doch bleibt das Gesagte für die Meisten der Inbegriff ihrer Wünsche, wenigstens in dem ersten Stadium ihrer religiösen Entwicklung, nämlich eine schmerz- und leidensfreie Vereinigung des Himmlischen und des Irdischen mit Ausschließung jeglichen Kreuzes. Auch darf man gerade nicht behaupten, ein solches Ideal sei unbedingt verwerflich, wie der strenge Asket behauptet, welcher in keinem Sinne des Wortes glücklich sein will, sondern nur selig, welcher Mortification (Kasteiung) und Leiden als den normalen irdischen Zustand betrachtet. Mit Unrecht: denn nicht das Alte Testament allein ist es, welches mit Gottesfurcht und Gerechtigkeit überall die Verheißung der Glückseligkeit verbindet; sondern auch das Neue Testament erklärt ja, daß „die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze sei und die Verheißung habe beide des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens“ (1. Tim. 4, 8), daß echte Frömmigkeit von Segnungen begleitet werde auch im Zeitlichen. Und wenn der Herr uns ermahnt, nach dem Reiche Gottes und Seiner Gerechtigkeit zu trachten: so fügt er hinzu, daß alsdann alles Andere uns zufallen, uns „zugegeben werden“ solle, womit er

sagt, daß alles Andere eine untergeordnete Bedeutung habe, demnach keinesweges ohne alle Bedeutung sei. Freilich muß hierbei auch ein anderes Wort der Heiligen Schrift wohl beachtet, ja betont werden: „das wir durch viel Trübsal müssen in das Reich Gottes eingehen“ (Apgeſch. 14, 22), wodurch wir auf eine andere Seite der Sache geführt werden, daß nämlich jene der Gottseligkeit für das gegenwärtige Leben mitgegebene Verheißung auch darauf zielt, daß jene allein es sei, die uns mit Geduld in Trübsalen waffne, darauf, daß „Denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen“ (Röm. 8, 32). Auch wird die Erfahrung des Lebens schon einen Jeden belehren, daß das Glückseligkeitsideal sich nur sehr unvollständig realisirt. Das Gegenstück der Glückseligkeit, das Leiden, sei es inneres oder äußeres Leiden, bleibt einmal, trotz aller Klugheitsregeln, in keinem Menschenleben aus, zum Zeugnisse der Wahrheit, daß nicht Glückseligkeit, sondern Seligkeit, daß das vollkommene Leben in Gott, und zwar unter einer neuen und ganz anderen als der gegenwärtigen Gestalt unfres Daseins, die rechte Finalbestimmung sei. Denn wesentlich kann ein Menschenkind selig sein auch auf den Trümmern seines irdischen Glückes, auch unter Widerwärtigkeiten und Schmerzen, wodurch die Seligkeit ihre himmlische Natur beweist, und daß sie nicht von dieser Welt ist. Die Seligkeit, welche als eine himmlische Gnadengabe zu dem Menschen herabgestiegen ist — denn Niemand vermag sie sich selber zu verschaffen, oder aus seinem eigenen Inneren zu schöpfen, wie der Stoiker seine selbstsüchtige apathische Ruhe — sie begleitet einen Menschen von der Erde in den Himmel hinein, um dort, in ihrer eigentlichen Heimath, sich völlig zu entfalten. Die Glückseligkeit dagegen, auch den seltenen Fall angenommen, daß Jemand sie ein langes Leben hindurch behaupten kann, zerbricht jedenfalls in der Todesstunde. Ihre irdischen Elemente, ihre großen und kleinen Relativitäten, bleiben zurück auf dieser Erde, und nur, was auch aus diesem Materiale geistig zur Seligkeit verarbeitet worden ist, nur der Schatz des Glaubens und des Gehorsams, der Liebe und der Weisheit, welcher unter dem Allem zum Eigenthume der Seele geworden ist, wird in das himmlische Reich mit hinüber genommen.



## §. 47.

Der irdische, auf das diesseitige Leben beschränkte Charakter des Glückseligkeitsideals zeigt sich uns auch alsdann, wenn wir es vom Standpunkte der Gemeinschaft aus betrachten. Auf diesem Standpunkte erscheint nämlich das Glückseligkeitsideal in der Vorstellung von der goldenen Zeit, dem goldenen Zeitalter, welches als Paradieseszustand in weiter Ferne hinter uns liegt, während es jetzt vor unsren Blicken liegt als das Ziel unsres Strebens und unsrer Wünsche. Der Gedanke der goldenen Zeit ist der Gedanke eines gesellschaftlichen Zustandes auf Erden, in welchem allgemeine Religiosität und Sittlichkeit verbunden ist mit der harmonischen Entwicklung aller Kräfte der Menschheit und mit einer möglichst großen Summe des Genußes und Wohlfühns für das Ganze und die Individuen, also mit einem Zustande äußerer und innerer Harmonie des Daseins. Eine phantastische Ausmalung der goldenen Zeit ist in den vielen Utopieen zu Tage getreten, welche von Zeit zu Zeit aufgetaucht sind und immer wiederkehren, z. B. in Vorstellungen wie diese: in jener Zeit werde der Geist der Liebe und der Weisheit auf immer alle Kriege aus der Welt geschafft, ferner die fortgeschrittene Naturbeherrschung bössartige Seuchen unmöglich gemacht, und die Menschen die Kunst gelehrt haben, das Leben weit über seine heutige Grenze zu verlängern u. s. w. Jedoch, abgesehen von willkürlichen Phantasiebildern, darf man wohl sagen, daß die Ethik selbst, sofern sie eben die menschlichen Gesellschaftsideale, die ethischen Gemeinschaftsgüter und die Bedingungen für ihren Erwerb erörtert, eine Anweisung dazu ist, wie man die goldene Zeit in's Leben rufe, oder doch auf sie hinarbeite und die Wege zu ihr bahne, was vom Standpunkte des Heidenthums schon Plato gezeigt hat in seinen Büchern „vom Staate“, seinem Idealstaate, als dem Bilde eines sittlich harmonischen Gesellschaftszustandes. Die höchste aller religiösen Vorstellungen über die goldene Zeit, als vollkommenste Erscheinung des höchsten Gutes innerhalb der irdischen Daseinsbedingungen, ist die Vorstellung von dem irdischen Messiasreiche, welche wieder im Chiliasmus ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat, d. h.

in der Lehre vom tausendjährigen Reiche, in welchem — am Ende der Zeiten — die Macht des Bösen gebunden sein werde, so daß sie sich nicht mehr als gesellschaftliche Macht zu äußern vermöge, die Gemeinde Gottes aber, nach den vielen und vieljährigen Kämpfen der Kirche, ihren großen weltgeschichtlichen Sabbath feiere. Der Kern des Chiliasmus, wenn man nämlich seine phantastische Ausschmückung bei Seite läßt, ist die Idee der Weltherrschaft des Christenthums, eine Idee, welche besonders in den drei ersten Jahrhunderten lebendig war und helle leuchtete, in jener Verfolgungs- und Drangsalzeit der Kirche, in den Tagen der Märtyrer, als man Gottes Reich nur besitzen konnte als die Eine köstliche Perle, als die Seligkeit des Glaubens und Hoffens, in der persönlichen Vereinigung der Herzen mit dem Erlöser, in der Gemeinschaft am Wort und Sacrament, d. h. nur als Seligkeit, und nicht als Glückseligkeit. Im Gegensatze gegen die Trübsal dieser Kampfeszeit erhebt sich nun der Chiliasmus, mit dem großen Gedanken der Weltherrschaft Christi und, als Frucht derselben, des allgemeinen Friedens auf Erden. Und, merkwürdig genug, sobald das Christenthum zur Staatsreligion wird, also wirklich zur Weltherrschaft gelangt, verschwindet die chiliaistische Hoffnung und Denkweise auf längere Zeit. Die Weltherrschaft Christi, seine königliche Macht, kann nun freilich auf höchst verschiedene Art vorgestellt werden, mehr oder minder wahr und falsch, sei es in geistlicherem, sei es in vorwiegend fleischlichem Sinne; jedoch bleibt es im Wesentlichen dasselbe Ideal, welches uns vorschwebt bei der christlichen Forderung, daß das Gottesreich sich als ein alle menschlichen Gesellschaftszwecke umschließender Totalorganismus entwickeln soll. Dasselbe Ideal ist es auch, welches seit jenen Tagen, als das Christenthum die Stellung einer Staatsreligion gewann, allen christlichen Staaten dunkler oder klarer vorgeschwebt hat. Und in seiner allseitigen Entwicklung bleibt dieses denn auch das Ideal der Christenheit, als eine über den ganzen Erdboden verbreitete Einheit christlicher Staaten und Völker in einem allumfassenden Zustande der Gerechtigkeit und des Friedens, wo die streitenden Kräfte, wo die einander entgegengesetzten und von Natur feindlichen

Volksindividualitäten vereint sind in der höheren Einheit des Glaubens und der Liebe, wo bei allgemeinem Weltfrieden „die Wölfe werden bei den Lämmern liegen, Kühe und Bären mit einander auf der Weide gehen“ (Jes. 11, 6 ff.). Dieses irdische Ideal hat freilich seine Gültigkeit, jedoch mit der Einschränkung, welche von allen irdischen Idealen gilt, daß sie niemals vollständig erreicht werden, daß sie unserm Streben zwar vorschweben und es beflügeln sollen, jedoch niemals anders als nur annäherungsweise in die Wirklichkeit eintreten. Die goldene Zeit kommt und wird kommen; unter dem gegenwärtigen Himmel aber wird niemals der Zeitpunkt erscheinen, da es mit voller Wahrheit heißt: sie ist gekommen. Denn Sünde und Tod und die antichristlichen Mächte, welche von der jetzigen Oekonomie der Dinge einmal unzertrennlich sind, machen es zu einer Unmöglichkeit. Selbst, wenn wir einen weltgeschichtlichen Augenblick uns vorstellen, in welchem die goldene Zeit in ihrem Glanze aufgeht, und der Satan gebunden wird: in einem folgenden Momente wird sie verschwunden sein, der Teufel wieder losgelassen, die Kirche aufs Neue die leidende und streitende. Die vollkommene Wirklichkeit des Reiches Gottes und das vollkommene Königthum Christi erscheint erst mittels der bevorstehenden großen Krisis, mit der von oben gewirkten Aufrichtung des himmlischen Reiches, welches aber nicht ein Reich der Glückseligkeit sein wird, sondern der ungetrübten Seligkeit und Herrlichkeit. (Vgl. Offenb. Joh. 20. 21).

Glückseligkeit, möge sie unter dem Gesichtspunkte des Individuums betrachtet werden oder dem der Gemeinschaft, religiös oder nicht religiös bestimmt — und ursprünglich ist es kein religiöser, sondern ein weltlicher Begriff — kann hier auf Erden nie und nirgend in ihrer Vollkommenheit gefunden werden, während sie doch ausschließlich ihre Heimath auf der Erde hat. Der hienieden herrschende Gegensatz, welcher Schmerz und Leiden, Noth und Tod heißt, verhindert die Durchführung des Ideals. Daher darf denn diese Erde keineswegs (wie der schwedische Dichter Atterbom sie besingt) als eine „Insel der Glückseligkeit“ angesehen werden, ebenso wenig aber als ein bloßes Jammerthal: denn relative Glückseligkeit kann sich allerdings hier finden,

obgleich es auch mit dieser sehr mißlich stehen würde, wäre uns keine Seligkeit geoffenbart. Das Evangelium lehrt uns aber, Glückseligkeit sowohl als Leiden nicht als Finalbestimmungen anzusehen, nicht als Dasjenige, worin das Menschenleben seine letzte Bestimmung finde, sondern nur als Zwischenbestimmungen, zu diesem irdischen Dasein einmal gehörig, weil wir durch dieselben, als Erziehungsmittel, heranreifen sollen für die zukünftige Seligkeit, für das himmlische Leben, in welchem wir nicht allein vom Leiden erlöst sein werden, sondern zugleich auch frei von dem jetzigen Verlangen nach Glückseligkeit, darum weil wir alsdann theilhaftig sind der Seligkeit Gottes selbst, der Freiheit der Kinder Gottes, also in einem Zustande, wo wir die niederen Güter, von denen wir hienieden so abhängig sind, entbehren können. Und das himmlische Leben, als ein Leben in Gott und zugleich in jenen höheren Gebieten der Schöpfung, welche Gott mit seiner vollkommenen und herrlichen Gegenwart erfüllt, ist ein unauflösliches Leben (Hebr. 7, 16), ein Leben, welches die unauflöbliche Harmonie aller seiner einzelnen Momente ist, also des Göttlichen und des Menschlichen, des Unerworfenen und des Erschaffenen, der Thätigkeit und der Ruhe, der Liebe und der Beschaulichkeit, während das gegenwärtige Leben immerdar der Auflösung und Zerspitterung seiner Momente ausgesetzt bleibt, was namentlich gilt von unsrer Glückseligkeit, der wie Glas zerbrechlichen. Ein Optimismus, welcher Glückseligkeit als die Endbestimmung unsres Lebens aufstellt, welcher vor dem Unheile der Sünde, vor der tausendfältigen Noth des Daseins die Augen zuschließend, dafür hält, daß in dieser „besten Welt“ weder an der Tugend und Moralität, noch an der Glückseligkeit im Wesentlichen Etwas auszusagen sei, ein solcher Optimismus ist, wenn auch weit weniger tiefsinnig, jedenfalls aber ebenso unwahr, als ein Pessimismus, welcher Leiden und Sterben als die Endbestimmungen des Lebens setzt, also als Dasjenige, wofür eigentlich gelebt werde. Dieser Pessimismus hat in unsern Tagen einen geistreichen, für Viele bestechenden Ausdruck in der Schopenhauer'schen Unglückseligkeitslehre gefunden, einer Lehre, nach welcher unsre Existenz, das Leben an sich selbst, das höchste und Haupt-Uebel ist, alle einzelnen Uebel bloße Ableger desselben.

Denn dieser Lehre zufolge besteht der eigentliche Begriff des Lebens darin, ein selbstsüchtiges Wollen zu sein, und darum ein sich unablässig erneuernder Schmerz, ein stetes Leiden, wie es schon in der niederen Schöpfungssphäre die leidende Thierwelt zeige, nämlich das Schauspiel gegenseitiger Peinigung und Zerstörung, in höchster Potenz sich aber wiederhole in der Menschenwelt, in welcher die Individuen sich gegenseitig bekämpfen, peinigen und ärgern, zugleich aber auch sich selbst plagen und ängstigen. Jeder wolle nämlich glücklich werden und jage einer Seifenblase, der *Fata Morgana* eines Glückseligkeitsideals nach, welches niemals erreicht werde und nur den Schmerz der Nichtbefriedigung zurücklasse, welches nichts desto weniger reize und dränge zu immer neuen Wünschen, neuen Gelüsten, neuen Illusionen. Die wahre Weisheit bestehe also darin, die Leerheit des Daseins gründlich zu erkennen und sich durch keine Phänomene mehr blenden zu lassen. Hiernach bleibe denn unsre ethische Aufgabe dieselbe, wie die jener indischen Asketen, daß man nämlich dem Willen, zu leben und zu existiren, absterbe, und „Nichts“ wolle, weil das Wollen die Quelle aller Illusionen und Leiden sei. Das Begehrnswertheste für den Menschen, das höchste Gut, sei die Vereinigung, oder das Aufgehen in „dem Nichts“, die Erlösung von der Bürde des Lebens selbst, daß man wieder werde, was man vor der Geburt gewesen ist, nämlich nicht-existent.\*) Wie irrig und monströs diese Lehre auch sein mag: einem flachen Optimismus gegenüber, welcher von dem inneren Widerspruche und der Noth des Lebens Nichts wahrgenommen hat, behält sie immerhin ihre relative Berechtigung.

Eine eingehendere Betrachtung des Optimismus und Pessimismus muß übrigens dem Nachfolgenden vorbehalten bleiben.

#### §. 48.

In der Hoffnung auf das zukünftige Seligkeits- und Herrlichkeitsreich wirken wir auf Erden für das Reich Gottes, überzeugt, keine bloße Danaidenarbeit zu thun. Aber Gottes

---

\*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.



Reich kann auf dieser Erde nicht anders verwirklicht werden, als unter fortgesetztem Kampfe und stets erneuerter Ueberwindung des Bösen, als des dem Guten Entgegengesetzten. Sowie nun das Gute sowohl Das ist, wonach der Mensch streben soll, als auch Das, worin er seinem eigenen Wesenstribe gemäß seinen Frieden, seine Seligkeit findet: so bildet auch das Böse nach beiden Seiten den entsprechenden Gegensatz. Sofern man das Gute betrachtet unter dem Gesichtspunkte des heiligen Gesetzes Gottes, so ist der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem zu bestimmen als der Gegensatz zwischen dem Normalen und dem Abnormen in unsrer Sinnes- und Handlungsweise. Sofern man dagegen das Gute als einen Zustand realisirter Vollkommenheit betrachtet, unter dem Gesichtspunkte der Seligkeit, Glückseligkeit und Weltharmonie, so ergiebt sich der Gegensatz zwischen den Gütern und den Uebeln des Lebens. Ein Uebel ist im Allgemeinen Das, wovor der Mensch seiner Natur nach fliehen muß, weil sein Leben dadurch gehindert und gehemmt wird, weil eine Disharmonie in der Existenz entsteht. Aber Uebel, sowohl physische als geistige, gleichwie die ihnen entsprechenden Güter — solange sie nicht unter einen höheren Gesichtspunkt gestellt sind, den des heiligen Gesetzes für unser Wollen — fallen alle in die Kategorie des bloß Aesthetischen — das Aesthetische in dem älteren, allgemeinen Sinne von Dem verstanden, was Lust oder Unlust, ein Gefühl des Wohls oder das entgegengesetzte Gefühl erweckt. Das relativ Begehrenswerthe, sowie Das, wovor man unter gewissen Bedingungen fliehen muß, wird nur an dem höchsten Gute und an dem höchsten Uebel gemessen.

### **Das Reich Gottes und das Reich der Sünde. Das höchste Uebel.**

#### **§. 49.**

Da das Gute, als Aufgabe und Bestimmung des Menschen, in der Liebe zu Gott und seinem Reiche besteht: so ergiebt

sich von selbst, daß das Böse nur als der principielle Gegensatz der Liebe, oder als Egoismus gefaßt werden kann. Denn das Böse ist nicht ein bloßer Defect, keine bloße Beschränktheit, so daß der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem nichts weiter wäre, als der Unterschied zwischen mehr oder minder Vollkommenem. Das Böse ist vielmehr ein Positives, so gewiß als der egoistische Wille wirklich ponirt, eine Stellung einnimmt, sich selber wider das Gute setzt. Das Böse ist auch nicht ein nothwendiges Entwicklungsmoment: es ist Dasjenige, was nicht sein soll, dessen Dasein in Gottes Schöpfung absolut unberechtigt ist, und was in der Nacht der Möglichkeiten ewig hätte bleiben sollen. Ebensowenig besteht es in der bloßen Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft, obgleich dieses eine der Haupterscheinungsformen ist, unter denen es hervortritt; denn die entscheidenden Factoren des Guten sind nicht Vernunft und Sinnlichkeit, Freiheit und Natur, sondern menschlicher Wille und göttlicher Wille, menschliche Freiheit und göttliche Gnade. Das Böse ist Sünde, eine Störung des normalen Verhältnisses des Willens nicht bloß zu einem unpersönlichen Vernunftgesetze, sondern zu dem Schöpfer. Und wenn der gute Wille der in der Gemeinschaft mit Gott den göttlichen Schöpfungszweck vollende ist: so ist dagegen der böse Wille die Verleugnung und Bekämpfung des Schöpfungszweckes und die Verfolgung eines entgegengesetzten Zweckes, indem der egoistische Wille nicht Gott „über alle Dinge“ will, sondern sich selbst, und, unabhängig von Gott, diese Welt beherrschen, gebrauchen, genießen will. Wie das Gute ferner nicht nur in einzelnen Individuen auftritt, sondern als ein Reich, ebenso auch das Böse, dessen Reich auf Erden mit dem Reiche Gottes zusammen ist, wie das Unkraut unter dem Weizen. Und gleichwie, der Lehre der göttlichen Offenbarung zufolge, das Reich des Guten nicht allein auf Erden seine Unterthanen hat, sondern die jenseitigen Seelen und Geister, die heiligen und die geheiligten, mit umfaßt: ebenso erstreckt sich auch das Reich des Bösen über die Grenzen dieser irdischen Sphäre, und umfaßt auch die dämonischen Seelen und Geister, welche in dem Teufel ihren Mittelpunkt haben, also daß der Kampf, welcher auf Erden zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Sünde gekämpft

wird, mit hineingeflochten ist in die Kämpfe jener höheren Geisterwelt. Allerdings hat dieser Gedanke eines Sündenreiches dadurch seine besondere Schwierigkeit, daß das Böse keine organisirende, sondern nur eine desorganisirende (auflösende und zerstörende) Macht ist, weßhalb es den Anschein hat, als müsse ihm die zu einem Reiche erforderliche Einheit abgehen. Aber obgleich das Böse desorganisirend wirkt, und nur existirt in dem Zerstören des ursprünglich Guten, und obgleich das Reich des Bösen, sofern die verschiedenen egoistischen Willen sich gegenseitig bekämpfen, in sich selbst „uneins“ sein muß (Matth. 12, 25 f.): so ist es dennoch, von anderer Seite angesehen, nicht mit sich selber uneins, sondern ist einig und hält zusammen, insofern alle egoistischen Willenskräfte conspiriren und zusammenwirken gegen das Reich Gottes und dessen Verwirklichung (Luk. 23, 12. Apg. 4, 26. 27). Zu seiner höchsten Entfaltung aber in der Menschenwelt kommt der Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen durch die Erscheinung Christi. Denn nachdem durch diese Erscheinung der Schöpfungszweck sich als Erlösungszweck bestimmt hat: so bestimmt sich nunmehr der Gegensatz zwischen Gutem und Bösem als Gegensatz zwischen dem Willen, welcher sich dem Heile hingiebt, und dem Willen, welcher es verschmäht und bekämpft.

### §. 50.

Muß aber das höchste Gut als die Einheit der heiligen Liebe und der Seligkeit verstanden werden, so müssen wir das höchste Uebel bestimmen als die Einheit von Sünde und Unseligkeit. Das höchste Uebel ist die Sünde selbst, verbunden mit dem Bewußtsein der Schuld, Strafwürdigkeit und inneren Verdammlichkeit. Dieses Uebel (*supremum malum*) ist es, welches der Mensch über alle anderen Uebel verabscheuen soll, und welches auch der Besitz aller relativen Güter nicht aufwiegt. „Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme Schaden an seiner Seele?“ (Matth. 16, 26). Im Grunde, wie man füglich sagen darf, treiben diesem höchsten Uebel alle Menschen entgegen, sofern sie alle durch die Sünde Gotte entfremdet sind, und alle einen Krankheitskeim in sich tragen, welcher sich endlich bis zum Tode

entfalten muß (Röm. 5, 12, Jak. 1, 15), d. h. so lange sie das Eine Heilmittel noch nicht gefunden haben. Auch wo das Schuld-  
bewußtsein und die Anklage des Gewissens noch nicht erwacht ist,  
gibt die Unseligkeit der Seele sich selbst ein indirectes Zeugniß  
durch jene unerklärliche Traurigkeit, von welchem in jedem Men-  
schenherzen Etwas vorhanden ist, durch jenen Ueberdruß, jenes  
Gefühl der Leere und Dede des Daseins, welches den Menschen  
manchmal mitten im Besitze aller äußeren Güter überfällt, und  
ihn nöthigt, immer neue Mittel zur Vertreibung der Langeweile  
auszudenken, was ihm jedoch niemals wirklich gelingt. Deswegen  
hat Lord Byron die Langeweile das Mystorium der vornehmen  
Welt genannt. Das Mystorium besteht eben darin, daß die Men-  
schen, vom ewigen Leben geschieden, inmitten dieses Lebens sich im  
„Elende“ (in der Fremde) befinden, und daher nicht allein, wäh-  
rend sie mit irdischer Noth kämpfen, sondern auch bei dem Besitze  
aller irdischen Güter den Druck der Zeit zugleich mit der Zeitleere  
empfinden müssen; daß der Mensch, welcher das höchste Gut nicht  
gefunden hat, niemals ein eigentliches Jetzt, eine in vollem  
Sinne gegenwärtige Stunde gewinnen kann, sondern überwie-  
gend entweder in der vergangenen oder in der zukünftigen Zeit  
lebt, welche wie durch eine Luftspiegelung ihm beständig einbildet,  
in einem noch bevorstehenden Zeitpunkte werde er erreichen, was  
er nur zur Stunde noch nicht erreichen könne, was er aber dennoch  
zu keiner Zeit und Stunde wirklich erreichen wird, wofern nicht  
Zeit und Ewigkeit sich für ihn vermählen. Wo aber das Schuld-  
bewußtsein und die Anklage des Gewissens mit ihren Schrecken  
auftritt, da haben wir das höchste Uebel, wie es ist, in unverhüllter  
Gestalt. Und zum vollendeten Uebel (*malum consummatum*) wird  
es alsdann, wenn alle Möglichkeiten der Bekehrung und Besserung  
erschöpft sind, wenn die Zukunft verloren, wenn jede Hoffnung der  
Erlösung erloschen ist, und wenn zu dem unseligen Inneren ein  
entsprechender äußerer Jammerzustand hinzukommt. Das vollendete  
Uebel führt unsre Gedanken aus dieser Welt der Mischungen, wo  
Gutes und Böses, Wohl und Wehe nahe beisammen wohnen, und  
wo daher das Uebel in seiner Vollendung uns garnicht begegnen  
kann, hinüber in das Jenseits, in jene kosmische Region, welche

wir Hölle nennen, in das Reich der Verdammten, über dessen Eingänge nach Dante's Inferno (III, 1 ff.) die düstre Inschrift steht:

Durch mich geht's ein zur Stadt der Qualerfornen,  
Durch mich geht's ein zum ew'gen Weheschlund,  
Durch mich geht's ein zum Volke der Verlorenen.

Das Recht war meines hohen Schöpfers Grund;  
Die Allmacht wollt' in mir sich offenbaren.  
Allweisheit ward und erste Liebe kund.

Die schon vor mir erschaffnen Dinge waren  
Nur ewige; und ewig daur' auch ich.  
Laßt, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren.

Diese Stelle ist zugleich darum so merkwürdig, weil der Dichter die Hölle nicht allein von der Gerechtigkeit, sondern auch von der Liebe erbaut werden läßt, sofern die Gerechtigkeit ein Moment der Liebe selbst ist, die Selbstbehauptung der Liebe, die Geltendmachung des Rechtes, Denen gegenüber, welche die Liebe zurückgestoßen haben. Hiedurch will Dante andeuten, wie mitten in der großen Disharmonie dennoch die Weltharmonie bleibe.

In relativem Sinne indeß, und wie eine Vorausdarstellung des Zukünftigen, kann das vollendete Uebel schon innerhalb der jetzigen irdischen Zustände erscheinen. Wenn nämlich das Ideal des vollendeten Guten hier auf Erden einen ethischen Totalorganismus bedeutet, welcher die Einheit herrschender Religiosität, Sittlichkeit und Glückseligkeit darstellt: so muß das vollendete Uebel, oder die Hölle auf Erden, als das Gegentheil gedacht werden, als eine annäherungsweise realisirte Totalität der Uebel. Eine Totalität von Uebeln kann aber nur als ein Weltzustand, ein Gesellschaftszustand gedacht werden, welcher sich in allgemeiner Desorganisation und Auflösung befindet, wo durch den Alles zernagenden Egoismus alle Bande gelöst sind, wo Gottlosigkeit und freche Leugnung, wo das Laster in allen Gestalten die Herrschaft behaupten im Bunde mit Unseligkeit und Unglückseligkeit, innerem und äußerem Elende. Annäherungsweise können wir ein Bild des auf Erden vorhandenen höchsten Uebels im römischen Reiche zur Zeit seines Verfalles erblicken, das Bild eines großen, ungeheuerlichen — Welt-



aases (Matth. 24, 28), in dessen Schooße böse, unreine und dämonische Geister sich eingenistet haben. Auch in Jerusalem's Zerstörung vergegenwärtigt sich uns nicht allein ein Bild der entsetzlichsten Sünde, Schuld und fruchtlosen Widerseßlichkeit gegen Gott und seine Sache, sondern das Bild eines Zustandes, in welchem die menschliche Gesellschaft, von außen her durch die Feinde, die Werkzeuge der vergeltenden Gerechtigkeit, bedrängt, zugleich in wilden Parteikämpfen wider sich selbst raset unter allgemeinem Zusammenbruche, unter Jammer und Noth. Wir können ferner an die Schreckenszeit der ersten französischen Revolution denken, deren graueses Nachspiel jüngst vor unseren Augen aufgeführt ist. Vornehmlich aber lenkt das prophetische Wort unsere Gedanken auf die letzte Weltzeit, in welcher „der Mensch der Sünde soll geoffenbart werden, der Widerwärtige, der sich überhebet über Alles, das Gott oder Gottesdienst heißt, also daß er sich setzt in den Tempel Gottes, als ein Gott, und giebt vor, er sei Gott“ (2. Theß. 2. 3. 4). Wenn die höchste Potenz des Guten in ihrer Erscheinung auf Erden, vom Gesichtspunkte der Gesellschaft angesehen, das Ideal eines über den ganzen Erdboden ausgebreiteten Bundes christlicher Staaten und Nationen ist, unter allgemeiner Herrschaft der Gerechtigkeit und des Friedens: so scheint dagegen das prophetische Wort die höchste Potenz des gesellschaftlichen Uebels auf Erden uns als eine Universalmonarchie, ein Weltreich vor Augen zu malen, in welchem der Antichrist in Gestalt eines Weltherrschers, ausgerüstet mit aller äußeren Macht und unterstützt durch den falschen Propheten, wie auch durch alle Mittel der Cultur und Civilisation, die Völker der Erde verführt, sein Maal- und Wahrzeichen anzunehmen (Offenb. 19, 20), ein Reich, in welchem er seine desorganisirende, Alles verkehrende und verderbende Macht aufbieten wird wider jede göttliche und menschliche Ordnung. Die in sich abgeschlossene prophetische Schilderung des höchsten Uebels, sowohl in der gegenwärtigen als der zukünftigen Welt, aller Plagen der Erde und der Hölle, ist uns in der Apokalypse gegeben, welche diesem Bilde sein Gegenbild, nämlich das höchste Gut, das Reich Gottes in seinem fortschreitenden Kampfe und Siege, gegenüberstellt.

## Das Reich Gottes und die Welt. Optimismus und Pessimismus.

### §. 51.

Gottes Reich aber wird nicht allein dem der Sünde und des Bösen entgegengesetzt, sondern auch der Welt, in der ethischen Bedeutung dieses Wortes. Nach dem Sprachgebrauche der Bibel ist nämlich die Welt nicht allein der Inbegriff des Geschaffenen, sondern insbesondere die menschliche Gesellschaft in ihrem Zustande nach dem Falle, oder „diese Welt“, ein Ausdruck, welcher gerade die ethische Qualität bezeichnet. Und da die leibliche Schöpfung die Folgen des in der Geisterwelt vorgegangenen Falles theilt, so gehört auch die Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande mit zu dieser, d. h. zu der in abnormer Verfassung und Entwicklung befindlichen Welt. Jedoch ist diese Welt keineswegs Eines mit dem Reiche der Sünde und des Bösen, obgleich sie allerdings eine Welt der Sünde ist, sofern das Reich des Bösen Raum in ihr gewonnen und sie mit ihren Wirkungen insicirt hat. Das Wesen dieser Welt ist ein Doppelwesen, ein gemischtes Wesen, welches weder unbedingt als böse verdammt, noch unbedingt als gut gepriesen werden darf. Sie trägt das Gepräge entgegengesetzter Principien (des guten und des bösen), umschließt streitende Elemente und Qualitäten, welche nie versöhnt werden können, weshalb sie eben zum Untergange bestimmt ist, um in verkklärter, harmonischer Gestalt wieder aufzuerstehen. Wird sie in ihrem Verhältnisse zu anderen Regionen der Schöpfung betrachtet: so ist sie eine Zwischenregion, eine Zwischenphäre, weder Himmelreich noch Hölle, wohl aber ein Vorhof zu beiden. Sie ist eine Welt der Sünde, des Todes und der Vergänglichkeit; aber nichts desto weniger ist sie noch immer die Welt Gottes, in welcher den zerstörenden Kräften unaufhörlich die schaffenden und erhaltenden Kräfte entgegenarbeiten, und in welcher, auch abgesehen von der Erlösung, die Güte und Barmherzigkeit Gottes sich in unzähligen Weisen bezeugt. Des höchsten Gutes freilich ermangelt sie, und ist insofern eine Welt des Unfriedens und der Unseligkeit; zugleich

ist sie aber der Inbegriff aller relativen Güter, der Relativitäten der Tugend und Glückseligkeit, idealer und realer Herrlichkeiten, welche zwar nicht das Absolute sind, wofür sie beständig angesehen werden, jedoch ebenso wenig werthlos heißen dürfen, vielmehr Mittelrealitäten, welche auch ihren Werth und ihre Geltung haben. In Folge dieser ihrer zweideutigen Natur ist die Welt unzuverlässig, und nicht auf sie zu bauen, so daß die Urtheilslosen und Unerfahrenen alle von ihr betrogen werden. Wer aber dieser Welt mit Kritik gebraucht, und auch auf ihren Gebieten nach Wahrheit forscht, wird finden — zwar nicht die Wahrheit selbst, wohl aber werthvolle und köstliche Bruchstücke der Wahrheit. In ihrer Geschiedenheit von Gott trägt die Welt in ihrem Schooße eine Feindschaft gegen Gott, und beweist dadurch ihre Verwandtschaft mit dem dämonischen Reiche; jedoch ist sie anderseits auch für die Erlösung empfänglich, und birgt ein tiefes Verlangen nach dem höchsten Gute, wodurch sie ihre ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Reiche Gottes bezeugt. Davon ist die Folge, daß Gottes Reich zu der gegenwärtigen Welt in einem zwiefachen Verhältnisse steht, und sie unter einem zwiefachen Gesichtspunkte betrachtet. Theils ist diese Welt Dasjenige, was in seiner Sündhaftigkeit dem Reiche Gottes entgegensteht, und als ein Böses (Uebel) muß geflohen und bekämpft werden. „Habet nicht lieb die Welt, noch, was in der Welt ist“ (1 Joh. 2, 15); „der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft“ (Jakob. 4, 4). Von der andren Seite angesehen, ist aber die Welt die zu ihrer wahren Bestimmung hinzuführende und für sie zu erlösende: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab“ (Joh. 3, 16); sie ist das für das göttliche Reich Empfängliche, ein bildsamer Stoff (das formabile), welcher sich eignet, für dieses Reich organisirt zu werden, ein Acker („der Acker ist die Welt“, Matth. 13, 38), in welchen das Reich Gottes hineingepflanzt werden soll, ein Haushalt, dessen relative Güter nicht bloß trüglische Scheingüter sind, sondern die Bestimmung haben, zu dem höchsten Gute in das richtige Verhältniß gestellt zu werden. Außerhalb des Reiches Gottes aber, ohne Gemeinschaft mit dem höchsten Gute, bleibt diese Welt ein peren-

nirender Widerspruch in sich selber, ein Stückwerk, welches niemals ein Ganzes werden kann, eine Harmonie, welche unaufhörlich übergeht in Disharmonie. Aus der geschilderten Zwitterart dieser Welt erklären sich die entgegengesetzten Äußerungen der Heiligen Schrift über die Welt. Und aus derselben Doppelnatur lernen wir zugleich die zwei Welt- und Lebensanschauungen verstehen und würdigen, welche in der Menschheit immer und immer wiederkehren: den Optimismus und den Pessimismus.

### §. 52.

Der nicht christliche, naturalistische Optimismus ignorirt Beides, Sünde und Erlösung, und weiß nicht, daß durch den Sündenfall die Welt eben diese Welt geworden ist. Er geht von der Annahme aus: diese Welt befinde sich noch immer in dem ursprünglichen Zustande, wie damals, als „Gott Alles ansah, das er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut.“ Das höchste Gut sei niemals verloren, die Weltharmonie niemals gestört worden; die Welt befinde sich in normalem Zustande und normaler Entwicklung, und, vom Standpunkte des Ganzen aus betrachtet, sei Alles gut. Das höchste Gut bestehe in der freien Selbstentfaltung der Humanität in einer Welt, welche alle Bedingungen hierzu darbiete. Die optimistische Ansicht der Dinge heftet nämlich den Blick ausschließlich auf die schaffenden und erhaltenden Kräfte des Daseins, verschließt ihn aber vor den Mächten des Todes und der Zerstörung. Das Böse betrachtet sie nur als einen Mangel (Defect), eine Beschränktheit, zugleich aber als die Bedingung für die Bewegung und den Fortschritt des Lebens; das ärgste Böse ist in ihren Augen nur Unvernunft, nur Unwissenheit und Barbarei, welche indessen durch die fortschreitende Cultur überwunden werde. Der Gegensatz dieser Anschauungsweise, der Pessimismus, nimmt dagegen an, entweder, daß die Welt ursprünglich und von Anfang her ein Jammerthal gewesen, daß der Mensch zur Unglückseligkeit und verkehrten Lebensentwicklung geschaffen sei; oder er setzt an den Anfang der Geschichte ein goldenes Zeitalter, welches aber verschwunden sei, um einer fort und fort steigenden Depravation Raum zu

geben. Seine beständige Klage lautet: das höchste Gut könne in dieser Welt von dem Menschen nicht gefunden werden; es sei überhaupt ein bloßes Idol, ein Gedanke, ein Phantasiegebilde, aus den Wünschen des Menschen erzeugt, welcher zu seinem Unglücke nicht umhin könne, ihm immer nachzutrachten, während doch die Wirklichkeit nur das höchste Uebel ihm vor Augen stelle, nämlich das ganze Leben und das Dasein selbst als eine ungelöste und unlösbare Disharmonie, als einen schmerzvollen Contrast zu den Forderungen des Ideals.

Das Christenthum ist die Wahrheit sowohl des Optimismus, als des Pessimismus. Es ist pessimistisch, indem es lehrt, daß die ganze Welt im Argen liegt (1 Joh. 5, 18), daß der Mensch ein verlornes Paradies hinter sich hat, daß das höchste Gut verschwunden ist, daß das Menschenleben mit aller seiner Herrlichkeit uns nur noch die Ruinen eines gestürzten Königthums zeigt, nachdem der Mensch, durch den Mißbrauch des freien Willens, seiner königlichen Würde auf Erden verlustig gegangen ist. Andererseits ist es optimistisch, indem es lehrt, daß der Mensch die Möglichkeit hat, erlöst und in sein Königthum wieder eingesetzt zu werden, daß in Christo das höchste Gut wiedergebracht, daß die Pforten des Paradieses wieder aufgethan sind.

Vergleichen wir nun den Optimismus und den Pessimismus, so wie beide in dem natürlichen Menschenleben auftreten, mit einander: so müssen wir den Pessimismus insoweit als die höhere Anschauung bezeichnen, als er jedenfalls den vom Optimismus verschleierte Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit entschleierte. Mitten in seiner Verirrung hat der Pessimismus doch eine tiefere Empfindung von dem Stachel des Daseins; und eben darum, weil er den Thatbestand, nämlich die gestörte Harmonie, besser versteht, als der Optimismus, so ist er der stehende Corrector desselben und stört ihn beständig in seinen behaglichen Betrachtungen. Optimismus und Pessimismus sind Geschwister, und verhalten sich zu einander, wie Unmittelbarkeit und Reflexion. Zu jeder Zeit findet sich unter den Menschen sowohl der eine wie der andere. Denn der Mensch hat den Trieb zum Leben, findet Lust und Freude an seiner Existenz, während er andererseits Sünde,



Sorge und Gram insgeheim in seinem Herzen trägt. Was aber das geschichtliche Auftreten der optimistischen Lebensanschauung betrifft, so sind es besonders die productiven Perioden unsres Geschlechts, in denen sie die Oberhand hat. So bei den Griechen in ihrer Blüthezeit. Denn so lange der Mensch seine eigene schöpferische Kraft fühlt und ausübt, so lange glaubt er auch an den Sieg der schöpferischen Kräfte des Daseins überhaupt, ein Glaube, der gewiß die Wahrheit für sich hat, aber nicht Stand hält, es sei denn, daß er zugleich der Glaube ist an die Neuschöpfung des Christenthums. Dagegen führt der Pessimismus vorzugsweise das Wort in den unglücklichen Zeiten der Geschichte. Entweder betrachtet er die Welt dann vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte der Tugend, und findet, daß anstatt der Tugend die ganze Welt uns nur noch Laster zeige. Man denke an Seneca, Plinius d. ä. und Tacitus, an die römischen Satiriker, namentlich an Juvenal, dessen zornglühende Schilderung der Heidenwelt in wesentlichen Punkten übereinstimmt mit der des Apostels Paulus im ersten Capitel des Römerbriefes, gewiß einer nichts weniger als optimistischen Schilderung. Oder aber er betrachtet die Welt überwiegend unter dem Gesichtspunkte der Glückseligkeit, wobei er denn findet, das menschliche Dasein sei das allerunglückseligste, das es überhaupt gebe, wie von den Dichtern mehr als einmal ausgesprochen ist. Alle seine Klagen concentriren sich aber in der Einen: Alles ist eitel, das ganze Menschenleben ohne Sinn und Zweck. Und zwar ist dem heidnischen Pessimismus eigenthümlich, daß das Ethische bei ihm mehr oder weniger vom Fatalistischen beherrscht, die Schuld für das Ganze überwiegend einem dunklen, unerklärlichen Schicksale beigemessen wird. Dennoch steht er dem Christenthume näher, als jener flache, in sich selbst befriedigte Optimismus: denn „die Gesunden bedürfen ja des Arztes nicht, sondern die Kranken.“ Daher ist es auch lehrreicher in ethischer Hinsicht, die unglücklichen Zeiten der Geschichte zu studiren, als die glücklichen, weil die unglücklichen Zeiten uns über das Finale des natürlichen Menschenlebens belehren, uns veranschaulichen, was „die Moral“ der optimistischen Geschichte sei. Auch hier gilt das Wort: *Respice finem*. Daher ist die Be-

trachtung der Zustände des Heidenthums um die Zeit der Geburt Christi so lehrreich; denn sie zeigen uns das Resultat, zu welchem endlich die heidnische Völkerwelt durch den langen Verlauf ihrer Geschichte gelangt ist, nämlich: völlige Resultatlosigkeit, reiner Nihilismus, in welchem das Ganze aufgeht. Der Jammer der Zeiten ist es, der die Wege bahnt zur Erkenntniß der Schuld; und durch den religiös-ethischen Pessimismus des Christenthums wird dann der Weg bereitet für den wahren Optimismus.

### §. 53.

Daß der Optimismus des natürlichen Menschenlebens sich nicht durchführen läßt, bezeugt, wie die alte, so auch die neuere Welt; und wir haben nicht nöthig, nur bei den Griechen die Beispiele dafür zu suchen. Auch der größte Dichter der neueren Zeit dient uns zur Bestätigung dieser Wahrheit, nämlich Goethe, der Vertreter der heiteren, lebensfrohen Weltanschauung. Niemand hat mit solcher Energie, wie Goethe, den Blick geheftet auf die schaffenden und erhaltenden Kräfte des Daseins, während er zugleich von den zerstörenden Kräften sich abwendet, oder sie doch nur soweit beachtet, als sie sich ihm unabweisbar aufnöthigen, immer aber sie als ohnmächtig den herrschenden Lebensmächten gegenüber ansieht. „Ich bete den Gott an“, sagt er, „der eine solche Productionskraft in die Welt gelegt hat, daß, wenn nur der millionste Theil davon in's Leben tritt, die Welt von Geschöpfen wimmelt, so daß Krieg, Pest, Wasser und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das ist mein Gott!“\*) Hiermit bezeichnet er selbst seinen Gottesbegriff als den physischen, nicht als den ethischen. Und die nämliche Productionskraft hat er im Auge bei Betrachtung des Menschenlebens; denn wie Vieles hier auch zu Grunde gehe: immer „circulire doch ein frisches, junges Blut.“ Dasselbe gelte für das Gebiet des geistigen Lebens. Nach jeder öden und unproductiven Zeit trete auf's Neue das Genie hervor, und ergieße in das Menschengeschlecht seine befruchtenden Ströme. Ueberall sei der Mensch umringt von den

---

\*) Eckermann, Gespräche mit Goethe (3. Aufl.) II. S. 191 f.

Quellen des Lebens und der Lebensverjüngung; und der Dichter rufe seinen Zeitgenossen zu: *Öffnet eure Augen; ihr brauchet das Gute nicht in einem fernen Jenseits zu suchen; es ist hier, wenn ihr's nur ergreifen wollet. Lernet euch des Daseins freuen, indem ihr euch der Herrlichkeit der Natur und der Herrlichkeit jener höheren Natur hingebt, welche sich durch die Erzeugnisse des Genies offenbart; lebet euer Leben in Liebe, verbreitet Bildung, Cultur um euch her; schöpft aus den Quellen, welche zu euren Füßen strömen, wenn ihr nur darauf achten wollet, anstatt euch in Trägheit und Grübeleien zu ergehen; und ihr werdet erkennen, daß in dieser Welt gut sein ist.* — Die in dieser Lebensweisheit enthaltene Wahrheit verkennen wir gewiß nicht. Giebt es doch Keinen, dem es nicht Noth thäte, ihre Stimme zu hören, seine Augen aufzuthun für die Herrlichkeit der Schöpfung und des natürlichen Menschenlebens, der nicht der Aufforderung bedürfte, rings um sich her die Herrlichkeit des Lebens anzuschauen, wie sie im Größten und Erhabensten erscheint, aber auch im Kleinsten, nicht in dem Ferneliegenden allein, sondern ebenso auch in Dem, was uns ganz nahe liegt, was wir aber so oft gerade darum unbeachtet lassen, sei es der Sonnenstrahl, welcher in unser Zimmer hereinfällt, seien es Menschen, welche uns so gewöhnlich erscheinen, aus welchen aber doch ein Neues, ein Strahl der Ewigkeit hervorleuchtet, wenn wir nur Augen dafür haben, seien es endlich Lebensverhältnisse und Lebensaufgaben, welche uns vielleicht so geringfügig erscheinen, aus welchen sich aber dennoch etwas Bedeutendes machen ließe, hätten wir dazu nur Energie und Liebe genug. Bei dem Allem bleibt jedoch die Frage übrig, ob durch solche Lebensweisheit dem Pessimismus wirklich gewehrt wird, solange nicht das Christenthum hinzutritt. Wir behaupten, daß jeder Optimismus, außer dem des Christenthums, einen verborgenen, zurückgedrängten und unüberwundenen Pessimismus einschließt, und daß Dieses auch von Goethe's Optimismus gilt. Der Punkt, aus welchem sich bei Goethe der Pessimismus nothwendig entwickeln mußte, liegt unsrer Ansicht nach in dem Resultatlosen seiner Lebensanschauung. Wir wollen Dieses deutlicher zu machen suchen.

Bekanntlich gehört es zu dem Großen bei Goethe, daß die Zustände, die er dichterisch schildert, selbsterlebte Zustände, innerlich durchgemachte Erfahrungen sind, welche in seiner eigenen Lebensentwicklung Epoche gemacht haben, und von deren überwältigender Macht er sich dadurch zu befreien gesucht hat, daß er sie zu Gegenständen dichterischer Darstellungen machte. Er ist selbst der Werther, dessen unglückliche Liebe er mit so glühenden Farben geschildert hat. Er ist selbst der Tasso, der ausschließlich in der Welt der Phantasie und der Träume lebt, der in der Reizbarkeit seiner Künstlernatur sich beständig unbehaglich berührt fühlt von dem kalten Hauche der Wirklichkeit. Wir können hinzufügen: er ist selbst der Hofmann Antonio, des Dichters Antipode, freilich, ohne daß diese Beiden wirklich zu harmonischer Einheit kommen. Er ist selbst der Wilhelm Meister, der nach Bildung, nach geistiger Entwicklung Verlangende, welcher in dieser Hinsicht eine Illusion nach der andern durchmacht, ohne daß seine Lehr- und Wanderjahre ihm das letzte: Wohin? nachweisen. Er selber ist der Faust, welcher sich vom Glauben abwendet und in's Unbegrenzte hinausstrebt, zuerst nach unbegrenzter Erkenntniß, demnächst nach unbegrenztem Lebensgenuß, dem für ihn ebenso unerreichbaren. Alle diese Geistesrichtungen und Zustände bezeichnen Epochen seines eigenen Lebens. Aber wenn nun diese einseitigen, mit Illusionen behafteten Ideale ihm zerfließen sind, um lediglich zu Stoffen poetisch schöner Darstellungen zu dienen, so entsteht die Frage: welches Ideal bleibt denn stehen für seine Lebensanschauung, damit er zuletzt selber darin zur Ruhe komme, und auch seine Leser Ruhe finden lasse? Welcher Lebenszweck bleibt für ihn stehen, um nicht bloß für seine Poesie einen brauchbaren Stoff abzugeben, sondern damit das Leben selbst sich dazu umgestalte, sich darin verkläre? — Wir können zur Beantwortung dieser Frage Nichts weiter nennen, als Bildung, Cultur, humanes Leben. Aber hierin gerade zeigt sich bei näherer Betrachtung Das, was wir das Resultatlose seiner Lebensanschauung nannten, mit andren Worten der Mangel eines Letzten, eines höchsten Lebenszweckes, in welchem wir unter dem Ernste des Lebens Ruhe finden können. Und dieser Mangel erklärt sich daraus, daß bei Goethe das Humane vom

Christlichen losgerissen ist, und nun in sich selber Befriedigung und Ruhe finden soll. Keineswegs wollen wir hiermit sagen: seine Lebensanschauung sei ohne ethischen Gehalt. Man würde uns ja auf seinen Götz von Berlichingen, auf seine Iphigenie, auf Hermann und Dorothea verweisen können, Dichtungen, in denen uns das Gute, namentlich Treue und Liebe in so edlen Gestalten vor Augen geführt werden. Allein diese Dichtungen erscheinen bei ihm fast wie Inseln, die ihre eigene isolirte Lage behalten. Denn die Andeutungen einer ethischen Lebensanschauung, welche sich allerdings hier finden, haben nirgend anderswo eine weitere Ausführung erhalten. Dagegen ist ein wichtiges moralisches Moment hervorzuheben, welches mehr und mehr in seiner ganzen Dichtung das überwiegende und herrschende wird, nämlich Resignation und Selbstbeschränkung. Resignation ist es, was, wenn auch nur indirect im Werther uns gepredigt wird, welcher in seinem leidenschaftlichen Begehren zu Grunde geht. Resignation ist es, was im Tasso gelehrt wird, welcher, in seiner unbegrenzten Hingebung an die dichterische Phantasie, Forderungen an die Wirklichkeit stellt, die nicht erfüllt werden können. Resignation und Selbstbeschränkung ist es, was unter anderen Formen in dem ganzen Wilhelm Meister gepredigt wird, welcher sich an Aufgaben versucht, die seine Kräfte übersteigen. Und Dasselbe lehrt uns Faust, welcher die Schranken irdischen Erkennens übersiegen will. Aber Resignation, Entsagung ist nicht jenes Letzte und Höchste, worin unsre Seele Frieden finden kann. Wenn unsre falschen, illusorischen Ideale eines nach dem anderen zerstört werden: dann muß uns ein anderes, nämlich das echte Ideal zum Ersatz gegeben werden. „Bildung“, „Cultur“, „humanes Leben“, das alles sind nur formale Bestimmungen, bei welchen wir nicht stehen bleiben können, es sei denn, daß uns Ein letztes, höchstes Ziel angegeben wird, welchem das Leben zustrebe, und Ein letzter Anhalt für das Leben unter allem unserm Suchen und Streben. Hier kommt's an den Tag, woran es jener Goethe'schen Lebensanschauung eigentlich fehlt: nämlich an einer wahren Teleologie (Lehre vom höchsten Lebenszwecke), an Religion und Frömmigkeit, an einem Endziele, einer



Aufgabe aller Aufgaben, welcher das ganze Leben zustreben, und auf welche es ethisch angelegt werden soll. Dasselbe geht aus seiner Selbstbiographie („Wahrheit und Dichtung“) hervor, in welcher uns weiter Nichts vor Augen tritt, als eine, freilich im höchsten Grade interessante, anregende und befruchtende Talententwicklung.

Gleich der antiken Lebensanschauung, hat auch die Goethe'sche ausschließlich ihr Ziel im diesseitigen irdischen Leben, bewegt sich um die beiden Pole der Glückseligkeit und der Resignation. Seligkeit aber und Gottes Reich sind Dinge, welche außer dem Bereiche dieser Anschauung bleiben. Denn, auch zugegeben, daß die Vorstellung der Unsterblichkeit und eines zukünftigen höheren Lebens von seiner Lebensansicht nicht gerade ausgeschlossen ist, so bleibt doch jedenfalls diese Vorstellung hier ohne jede eingreifende Bedeutung. Im Gegentheile sollen wir, nach Goethe, unser gegenwärtiges Leben so einrichten, daß derartige Vorstellungen auf dasselbe keinen bestimmenden Einfluß ausüben; wie die Griechen, welche ihm als Vorbild echter Menschlichkeit vorschweben, sollen wir an dem gegenwärtigen Leben genug haben, und dabei das zukünftige, wenn es seiner Zeit nachkommt, von selbst uns zufallen lassen. In correcter, künstlerischer Selbstbeschränkung (*ὑπόδειγμα*) sollen wir eine gesunde und tüchtige Menschenexistenz führen, in welcher wir gelassene Zufriedenheit bewahren mit dem Dasein und — mit uns selbst. Zwar eine Zeitlang geht es wohl, nach dieser Anschauung zu leben, sich mit ihr zu behelfen, wenigstens für Diejenigen, die mit Genie, einer gesunden Constitution und — mit Geld hinreichend ausgestattet sind. Auch die Griechen haben eine Zeitlang in einer solchen Lebensansicht dahinlebt, bis sie zuletzt von der Gewalt des Todes und Verderbens in allen seinen Gestalten überwältigt wurden. Allein man begreift nicht, wie man auch alsdann noch damit auskommen will, wenn unsre Gesundheit sich weniger kernfest und frisch erweist, oder wenn wir zu den Unbegabten, zu den Armen, zu den Mithseligen und Beladenen gehören, oder wenn Siechthum, anhaltende Schmerzen, schwere Geschicke störend und aufreibend in unser Dasein eingreifen. Hier bleibt der Goethe'schen Ethik, eben darum, weil ihr „der

Glaube fehlt“, nichts Anderes übrig, als wieder und wieder uns auf die Resignation zu verweisen, oder auch — auf das Christenthum, nämlich als eine schöne Illusion für schöne, aber kränklische Seelen: „denn sie war krank, die liebe Freundin“, sagt er selbst von Fräulein von Klettenberg, welche ihm zu den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ den eigentlichen Stoff geliefert hat. Und im Blicke auf alle die krankenden und gebrochenen Existenzen, welche wir um uns her finden, im Blicke auf den Contrast, welcher sich überall zwischen Ideal und Wirklichkeit zeigt, hat jene moderne Ethik uns keinen anderen Rath zu ertheilen, als diesen: man solle doch keine idealischen Ansprüche an die Wirklichkeit stellen, sondern die Welt eben nehmen, wie sie einmal sei! Und ebenso wenig begreift man, wie wir jene Heiterkeit, welche die Goethe'sche Ethik fordert, auch alsdann bewahren sollen, wenn der Ernst des Gewissens erwacht, wenn wir immer wieder durch unsre eigene Natur unser sittliches Streben gehemmt fühlen, wenn wir klagen müssen: „das Gute, das ich will, das thue ich nicht, und das Böse, das ich nicht will, das thue ich“ (Röm. 7, 19). Daß Goethe, welchem keine dieser Erfahrungen fremd geblieben ist, und welcher namentlich die quälende Erfahrung von „dem häufigen Zurückkehren unserer Fehler“ gemacht hat, dennoch weder Pessimist wird, noch gläubiger Christ, diese Erscheinung erklärt sich daraus, daß er, anstatt in die schneidenden und ungelösten Widersprüche der Wirklichkeit sich zu vertiefen, lieber sie zu vergessen sucht, um nur nicht in der Behaglichkeit seiner Existenz gestört zu werden, lieber dem Ideale entsagt, oder doch von den Forderungen desselben erhebliche Abzüge macht. Dieses Mindern und Abziehen von den Forderungen des Ideals, dieses Hinabsinken in die Prosa der Wirklichkeit, zeigt sich auch in seinem Faust. Denn derselbe Faust, welcher Anfangs sich in den höchsten Gebieten der Idee bewegt, welcher nach unbeschränkter Erkenntniß trachtet und in die Tiefen der Gottheit eindringen will, endet, in dem zweiten Theile ener Dichtung, in verständiger Selbstbeschränkung damit, daß er alle Ideale der Speculation sich aus dem Sinne schlägt, und — am Hofe des Kaisers für die gemeinnützigen Zwecke der Civilisation wirkt, gegen die Ueberschwemmungen des Meeres Deiche

und Dämme aufführt, Ackerbau, Industrie und andere auf das bürgerliche Gemeinwohl zielende Aufgaben fördert. In dieser Richtung seines Faust spiegelt sich des Dichters eigener, mit den Jahren immer mehr die Oberhand gewinnender Realismus, seine Resignation auf das Ideal.

Daß indessen das Resultatlose einer solchen Lebensanschauung, daß die unauflösliche Dissonanz des Daseins auch einem Goethe selbst zum Bewußtsein gekommen ist, und sich ihm als ein Druck, welcher gegen seinen Optimismus einen Contrast bildet, fühlbar gemacht hat, das bezeugen mehrere seiner Selbstbekenntnisse, z. B., wenn er sagt: „Man hat mich immer als einen vom Glücke besonders Begünstigten gepriesen; auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grunde ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, daß ich in meinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von Neuem gehoben sein wollte“\*). Zu solchen Selbstbekenntnissen lassen sich auch Aeußerungen von ihm über den Weltlauf und den Zustand der Welt hinzufügen, welche auf eine ganz andere Betrachtung des Menschenlebens, als die optimistische, hinweisen, Aeußerungen, in welchen er Gedanken ausgesprochen hat, deren Richtigkeit sich von Tag zu Tag völliger erweist, wie wenn er in seinem Alter einmal sagt: „Es geht uns alten Europäern mehr oder weniger allen herzlich schlecht; unsere Zustände sind viel zu künstlich und complicirt, unsere Nahrung und Lebensweise ist ohne die rechte Natur, und unser geselliger Verkehr ohne eigentliche Liebe und Wohlwollen, — Jedermann ist fein und höflich; aber Niemand hat den Muth, gemüthlich und wahr zu sein, so daß ein redlicher Mensch mit natürlicher Neigung und Gesinnung einen recht bösen Stand hat. Man sollte oft wünschen, auf einer der Südseeinseln als sogenannter Wilder geboren zu sein, um nur einmal das menschliche Dasein ohne solchen Beigeschmack durchaus rein zu genießen.“ Und ferner: „Denkt man sich bei deprimirter

---

\*) Eckermann, Gespräche mit Goethe. I. Theil (3. Aufl.) S. 76. Gelzer, Deutsche Nationalliteratur II, 366 ff.

Stimmung recht tief in das Elend unserer Zeit hinein, so kommt es Einem oft vor, als wäre die Welt nach und nach zum jüngsten Tage reif. Und das Uebel häuft sich von Generation zu Generation. Denn nicht genug, daß wir an den Sünden unserer Väter zu leiden haben; sondern wir überliefern auch diese geerbten Gebrechen, mit unsern eigenen vermehrt, unsern Nachkommen.“ Und ein andres Mal: „Unser Landvolk hat sich freilich in guter Kraft erhalten, und wird hoffentlich noch lange im Stande sein, — uns vor gänzlichem Verfall und Verderben zu sichern. Aber gehen Sie einmal in unsere großen Städte, und es wird Ihnen anders zu Muth werden. Halten Sie einmal Umgang an der Seite eines zweiten „hinkenden Teufels“, oder eines Arztes von ausgedehnter Praxis, und er wird Ihnen Geschichten zuflüstern, daß Sie über das Elend erschrecken und über die Gebrechen erstaunen, von denen die menschliche Natur heimgesucht ist, und an denen die Gesellschaft leidet.“ — „Kluger und einsichtiger wird die Menschheit werden; aber besser, glücklicher und thatkräftiger nicht, oder doch nur auf Epochen. Ich sehe die Zeit kommen, wo Gott keine Freude mehr an ihr hat, und er abermals Alles zusammenschlagen muß zu einer verjüngten Schöpfung. Ich bin gewiß, es ist Alles danach angelegt, und es steht in der fernen Zukunft schon Zeit und Stunde fest, wann diese Verjüngungsperiode eintritt.“

Freilich muß man einräumen, daß solche Aeußerungen bei Goethe nur in einzelnen Augenblicken und gleichsam funkenweise vorkommen; jedenfalls legen sie aber ein unverwerfliches Zeugniß davon ab, daß im Hintergrunde auch seines Optimismus der Pessimismus lauert, und daß sich hier eine andere Lebensanschauung uns aufnöthigt, als die eigentlich Goethe'sche.

#### §. 54.

Die Resultatlosigkeit, auf welche der Optimismus — möge er sie vor sich selbst auch meistens zu verhehlen suchen — zuletzt doch hinausläuft, hebt der Pessimismus von vorne herein hervor, als die große Hauptentdeckung, welche Alles in's rechte Licht stellen soll. Denn die zerstörenden und vernichtenden Kräfte in der Welt sind es ja, auf welchen der Pessimismus seine Blicke ruhen läßt,

und welche er als die überall siegreichen betrachtet. Durch die ganze Schöpfung hindurch erblickt er mitten im Leben den Tod, auf allen Gebieten des menschlichen Daseins nichts als Siege des Schlechten und Gemeinen über das Gute, in der Geschichte das ununterbrochene Wälzen eines Sisyphussteines, und kommt dadurch schließlich zu dem Satze: das Menschenleben sei ohne einen Zweck, und des Daseins letzter Sinn und Ziel sei das Nichts. Deßungeachtet fordert auch er beständig ein Weltideal, welches sich verwirklichen sollte; und, wie er seine beste Welt auch näher bestimmen mag, immer verlangt er eine solche Welt, in der das Individuum eine absolute Befriedigung finden könne. Bei diesem Selbstwiderspruche, in welchem er das Ideal zugleich leugnet und fordert, tritt er häufig auf als Skepticismus, als Zweifel an der Realität des Lebens, jedoch als ein Zweifel, welcher, diese Realität fordernd, bei seiner Forderung den heimlichen Glauben hegt, daß sie auch zu finden sein müsse. Der skeptische Pessimismus muß sich daher entweder in Glauben verklären, oder übergehen in Fatalismus.

Ein classischer Ausdruck für den im Glauben verklärten, skeptischen Pessimismus ist uns vom Standpunkte des Alten Testaments in dem „Prediger“ gegeben, dessen Thema lautet: Alles ist eitel! Der „Prediger“, welcher in der Person des Königs Salomo redend eingeführt wird, spricht in diesem Satze die Ansicht aus, daß das Leben keinen Zweck noch Ziel, kein *τέλος* habe, d. h. keinen unwandelbar feststehenden Endzweck, keinen solchen, in welchem der Mensch könnte Ruhe finden. Er hat Weisheit gesucht; dieses Suchen war aber nichts als eitle Mühe und verzehrende Geistesarbeit: denn die endlich entdeckte Weisheit ließ ihn zwar die Täuschungen des Lebens erkennen, aber auch weiter Nichts, und vermochte nicht, ihm auch ein Vollkommenes zu zeigen, in welchem sein Nachdenken als in einem Letzten und Abschließenden zur Ruhe kommen könnte. Darum sagt er, daß, wer sein Erkennen und Wissen mehre, nur seine Pein und sein Grämen mehre: denn er erkenne nur immer mehr und neue Illusionen; das Resultat aber sei das „Nichts“, und im Nihilismus eitel Grämen. Darnach wendet er den Blick der praktischen



Seite des Lebens zu. Und hier hat dem Salomo Alles zu Gebote gestanden. Er kannte den Sinnengenuß, hielt sich an seinem königlichen Hofe Sängern und Sängerinnen; Alles endete aber in Hohlheit und Leere. Er hat große Unternehmungen ausgeführt; aber auch diese waren vergeblich und eitel. Muß er doch nach dem Laufe der Welt darauf gefaßt sein, daß Andere nach ihm kommen werden, die abbrechen oder versallen lassen, was er begonnen hat. Was hat denn der Mensch von aller seiner Arbeit und Mühsal unter der Sonne? — Und sowie die Betrachtung des menschlichen Thuns und Strebens ihn zu dem Ausrufe bringt: „Alles ist eitel“, ebenso auch die Betrachtung der menschlichen Geschichte. „Es sind Gerechte, denen gehet es, als hätten sie Werke der Gottlosen, und sind Gottlose, denen gehet es, als hätten sie Werke der Gerechten.“ Und auch der Weise kann „das Werk Gottes“ nicht finden, das unter der Sonne geschieht, d. h. keine wahrhafte Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit. Und was ihn mehr, als alles Andere, in seiner skeptischen Weltanschauung bestärkt, ist, daß sich nirgend im Leben des menschlichen Geschlechts ein rechter Fortschritt zeigt. „Geschieht auch Etwas, davon man sagen möchte: Siehe, das ist neu? Was ist's, das geschehen ist? Eben das hernach geschehen wird, und geschieht nichts Neues unter der Sonne; und was geschehen wird, ist auch geschehen in vorigen Zeiten, die vor uns gewesen sind.“ Während der Optimismus beständig rühmt von den Fortschritten des Menschengeschlechts, und eine goldene Zeit ankündigt: so erinnert der „Prediger“ durch sein ernstes: „Es geschieht nichts Neues unter der Sonne!“ daran, daß diese laut gepriesenen Fortschritte Nichts seien, als Wiederholungen des längst Dagewesenen, und daß sich dennoch mit dem Geschlechte die alte Eitelkeit, der alte Jammer fortpflanze; oder mit andren Worten: daß die Grundbedingungen unsres Daseins doch immer die nämlichen bleiben, und es daher niemals zu etwas wesentlich Neuem komme. Mag denn der Optimismus die großen Fortschritte unsrer Generation in der Beherrschung der Natur noch so sehr erheben: „der Prediger“ läßt in ihnen allen Nichts für ein wirklich Neues gelten, solange als diese Fortschritte nicht im Stande

sind, die Vergänglichkeit und den Tod aus der Welt zu schaffen. Mag der Optimismus die Fortschritte des menschlichen Wissens preisen: „der Prediger“ läßt nicht einmal diese als ein Neues gelten, solange doch in Betreff der höchsten Fragen die Wissenschaft immer gleich unwissend bleibt, nur eine negative Weisheit, welche zwar die Illusionen dieses Lebens zu entschleiern versteht, aber kein letztes Endziel des Daseins nachzuweisen, bei welchem wir uns beruhigen und stehen bleiben könnten. Damit es aber hierin je zu etwas wirklich Neuem komme, sind zuvor neue Existenzbedingungen erforderlich, sowohl in Beziehung auf das geistige als auf das natürliche Leben auf Erden. Mit andren Worten: was „der Prediger“, auch ohne es auszusprechen, im Grunde verlangt, es ist die Neu-Schöpfung des Christenthums, ein neuer Himmel und eine neue Erde. Solange das menschliche Geschlecht dieses neuen Reiches noch nicht theilhaftig geworden ist, kommt es in der Hauptsache nicht vom Flecke, bewegt sich, wenn auch unter höheren und mehr entwickelten Culturformen, immer wieder in dem alten Kreislaufe des vergänglichen Wesens, welchen „der Prediger“ in diesen Worten beschreibt: „Die Sonne gehet auf, und die Sonne gehet unter, und läuft an ihren Ort, daß sie wieder daselbst aufgehe. Alle Wasser laufen in's Meer; noch wird das Meer nicht voller.“ — Wie wenig aber sein Herz in diesem bunten Wechsel Befriedigung finde, das drückt er also aus: „Das Auge sieht sich nimmer satt, und das Ohr höret sich nimmer satt! Krumm kann nicht gerade werden, und die Fehle können nicht gezählet werden“.

In der bisherigen Schilderung haben wir nur Dasjenige wiedergegeben, was die eine der im alten „Prediger“-Buche zu vernehmenden Stimmen uns zuruft. Aber neben jener skeptischen und klagenden Stimme erschallt dort noch eine andere tröstlichere Stimme. Und diese weist uns darauf hin, daß eine große, wirklich neue Wendung der Dinge einmal eintreten, daß der lebendige Gott selber einschreiten und ein gerechtes Gericht halten wird (12, 14. 11, 9). In diesen Worten regt sich der Keim des höheren Optimismus, welcher zu seiner Zeit im Evangelium geoffenbart ist. Dieselbe Stimme läßt sich aber auch

ermahnend vernehmen: „Laßt uns die Hauptsumme aller Lehre hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote!“ (12, 13). Ja, sogar eine Glückseligkeitslehre wird aufgestellt, indem der Prediger dem Gottesfürchtigen auch den Rath erteilt, bei der Flüchtigkeit dieses Lebens die unschuldige Lebensfreude, welche sich ihm darbiete, frisch zu ergreifen: „So gehe hin, und iß dein Brod mit Freuden; trink deinen Wein mit gutem Muth; denn dein Werk gefällt Gott. Brauche des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, solange du das eitle Leben hast, das dir Gott unter der Sonne gegeben hat. Denn das ist dein Theil im Leben und in deiner Arbeit, die du thust unter der Sonnen“ (9, 7. 9).

### §. 55.

Der fatalistische Pessimismus hat einen großartigen Ausdruck in der römischen Kaiserperiode gefunden. Sowie Rom der weltgeschichtliche Typus ist für das Reich dieser Welt: so ist es ebenfalls typisch geworden für die Selbstauflösung und den Tod, in welchem das Weltreich enden muß. Gerade weil der Staat es ist, worin die Römer das höchste Gut erblicken, weil die politische Weltherrschaft ihnen als der absolute Lebenszweck gilt, muß Rom zu Grunde gehen durch die Verwirklichung dieses, nur endlichen und vergänglichen, rein irdischen Zweckes. Denn nachdem dieser irdische Zweck erreicht ist, bleibt für das menschliche Streben kein Gegenstand, keine Aufgabe übrig. Das Leben hat seinen Ernst, seine Spannkraft verloren, und mit vollster Wahrheit wiederholt sich hier das alte: „Alles ist eitel!“ Daher das furchtbare Sittenverderben, welches von diesem Zeitpunkte an allgemein wird und sich über alle Gesellschaftsclassen verbreitet. Daher die große Popularisirung des Unglaubens, welcher aus den Philosophenschulen in's Volksleben dringt, der Zweifel an der göttlichen Weltregierung, während Natur, Schicksal, Glück, Gold, die eigentlichen Gottheiten werden, welche das Dasein beherrschen. Daher das sich immer mehr steigende Gefühl, daß das Dasein erschöpft und ausgeleert, das Geschlecht in sein Greisenalter getreten sei, die Uebersättigung, der Lebensüberdruß, welcher jetzt allgemein wird. Und daher bei allen edleren Geistern jene schwer-

müthige Lebensanschauung. Ein geheimes Grauen, eine stille Verzweiflung durchdringt sie, darüber daß das menschliche Dasein bei aller dieser irdischen Pracht und Herrlichkeit ohne Ziel und Zweck, daß in allem menschlichen Thun und Treiben keine Wahrheit, das Bewußtsein, daß mit allen Mitteln und Kräften dieser Welt Nichts auszurichten, um keinen Schritt vorwärts zu kommen ist. Im Stoicismus suchen die Besseren ihre Zuflucht, während die Menge sich dem Epikureismus hingiebt, welcher im Grunde eine Flucht ist vor dem Tode und der Vernichtung, ein Versuch, im Genusse des Augenblicks Vergessenheit zu trinken. Der fatalistische Pessimismus, welcher die Grundstimmung dieses ganzen Zeitalters bildet, sei es, daß er ausgesprochen wird, oder im Geheimen vorhanden ist, er konnte nur gebrochen werden durch den religiös-ethischen Pessimismus und Optimismus des Christenthums, durch seine Predigt von der Sünde und der Erlösung.

#### §. 56.

Auch in der neuesten Zeit ist der fatalistische und skeptische Pessimismus wieder aufgetreten. Wie konnte es auch anders sein in einer Zeit, welche so ungeheuren gesellschaftlichen Erschütterungen und Umwälzungen unterworfen, einer Zeit, in welcher zugleich der Glaube auf so viele Weisen untergraben worden ist? Freilich hat auch die optimistische Anschauung sich in unsren Tagen gewaltig geltend gemacht, auf Grund der productiven und gewerblichen Kräfte unsrer Zeit, ihrer großen Culturschöpfungen. Auch die neuere Philosophie ist vorwiegend optimistisch, sofern ihr Bestreben dahin geht, die feindlichen Gegensätze des Lebens in Einheit, Versöhnung, Harmonie aufzulösen. Aber, zu geschweigen, daß trotzdem die Philosophie eines Kant mit dem „radicalen Bösen“ geendet hat, ist ja aus dem Schooße jenes philosophischen Optimismus der Schopenhauer'sche Pessimismus (die Unglücksfeligkeitslehre) hervorgebrochen. Und dieselbe Entwicklung hat sich in der Poesie wiederholt.

Goethe ist im Vorigen aufgeführt als Wortführer des Optimismus. Auch die Romantiker des neunzehnten Jahrhunderts können wir zu den Optimisten zählen, sie, welche nach ihrem

Siege über die profaische Verstandesrichtung des achtzehnten Jahrhunderts, sich in der poetischen Herrlichkeit des Daseins berauschten und einem ästhetischen Lebensgenusse hingaben. Aber gerade aus diesem romantischen Optimismus ist Byron's Pessimismus aufgetaucht. In ihm und seinen Nachfolgern, welche bis in unsere Tage hineinreichen (wir erinnern hier nur an mehrere Dichtungen Lenau's, auch an den im Jahre 1837 gestorbenen italienischen Lyriker Leopardi u. A.), fand die geheime Schwermuth unsrer Generation ihre Propheten.

Obgleich aber Byron aus der romantischen Schule hervorgegangen ist, so glauben wir dennoch seine Richtung am deutlichsten darstellen zu können, wenn wir ihn Goethe gegenüberstellen. Beide große Dichter bewunderten gegenseitig einer den andern; und doch ist des Einen Ansicht von Welt und Leben der des Anderen diametral entgegengesetzt. Goethe verschleiert die zerstörenden Kräfte des Daseins, Byron entschleiert sie in seiner Poesie rückhaltlos. Seine Poesie trägt die höchste Farbenpracht der Schönheit; alle Herrlichkeiten des Lebens läßt er in der Tiefe seiner Dichtung sich abspiegeln, jedoch nur, um zu zeigen, daß sie die Keime der Zerstörung und des Unterganges in sich tragen. Alle Ideale des Menschenlebens strahlen hier in blendendem Glanze, aber nur, damit die Wirklichkeit als ihr schneidender Gegensatz erscheine. Kaum giebt es irgend einen menschlichen Schmerz, ein Herzeleid, das nicht seinen besonderen Ton gefunden hat in der Byron'schen Poesie, welche auch „die Poesie des Welt Schmerzes“ heißt. Und gewiß, ein Pessimismus, wie dieser, obgleich weit entfernt, christlich zu sein, er kann sich nirgendwo sonst als in der christlichen Welt vorfinden, in welcher die Persönlichkeit mit ihrem unendlichen Ansprüche dem Menschen erst zum Bewußtsein gekommen ist. Ein skeptischer Geist, ein zerrissenes Herz, sprechen sich in diesen Dichtungen aus, eine Mischung von Stolz und tiefem Jammer, ein Menschenherz voll titanischen Trozes und „ein Menschenherz in Thränen“, ein Herz, welches sich grenzenlos unglücklich fühlt, und zugleich, ungeachtet aller seiner Sünde, sich selbst unaussprechlich edel vorkommt, zu erhabenen Opfern und großmüthigen Thaten fähig und aufgelegt, und daher sich auch berechtigt glaubt, Gott



und die Welt vor seinen Richterstuhl zu fordern. Alle seine Helden stellen nur des Dichters eigene Person in der einen oder andren Verkleidung dar. Byron ist selbst der Cain, welcher mit Lucifer durch den unendlichen Raum hinschwebt, wo dieser ihm die Trümmer verbrannter Welten zeigt, und die Erde als einen verschwindenden Punkt in der Unendlichkeit leuchtender Weltkugeln, worauf er mit Lucifer auch in's Reich der Todten hinabfährt, um untergegangene präadamitische Generationen zu schauen; und seine Seele wird mit Bitterkeit gegen den Gott erfüllt, welcher nur schaffe, um zu zerstören. Er ist selbst der Manfred, der Child Harold, der Lara u. s. w. Wie reich und abwechselnd auch seine Schilderungen der äußeren Welt sein mögen: überall bleibt es eine und dieselbe menschliche Persönlichkeit und dasselbe Herz, dieselbe schwermüthige und zugleich trotzige Menschengestalt, welche unter dieser mannigfaltigen Pracht der Umgebungen in verschiedenen Hüllen auftritt — auf den Schweizer Alpen, auf dem unendlichen Meere mit dem Sternenhimmel über sich, in Rom bei den Denkmälern verschwundener Größe, bei Sestos und Abydos, in den einsamen Palmenhainen des Ostens, oder mitten im bunten Gewimmel des Menschenlebens — um nur immer das Eine zu verkünden, daß des Menschen Erdenloos nichts sei als Leiden und Unglück, unverschuldetes so gut wie verschuldetes, daß der am reichsten begabte, für Glück und Freude vor Anderen empfängliche Mensch von Allen der unglücklichste sei, daß in seiner Brust eine Wunde blute, die nie zuheile, ein Feuer brenne, das nie verlösche, ein Hunger sich rege, der nie gestillt, ein Abgrund gähne, der nie ausgefüllt werde, daß er verurtheilt sei, ein Land der Herrlichkeit, welches er doch niemals finde, ohne Unterlaß zu suchen und zu ersehnen. Mit Weltverachtung, unter sarkastischen Ausfällen, wendet er sich ab von der menschlichen Gesellschaft, wo er Geistlosigkeit, kleinliches Wesen, niedrigen Egoismus herrschen sieht. In der Menschengeschichte, aus welcher er, auf seiner Rundreise durch die Welt, manche Bilder hervorhebt, erblickt er hier eine gesunkene Größe, dort eine verwitterte Schönheit, welche beide nichts zurücklassen, als Erinnerungen der Vergänglichkeit, als Ruinen, über welchen das Lied der Klage erwacht. Zwar träumt er zuweilen auch von der

goldenen Zeit, die noch zukünftig sei; und man hat seine Begeisterung für die Freiheitskämpfe der Hellenen als Zeugniß angeführt, daß doch etwas Positives in ihm gelebt, und ein geschichtliches Zukunftsziel ihm vorgezeichnet habe, für welches er mitwirken wollte. Schauen wir aber Byron's Erscheinung und Dichtung im Ganzen an, so müssen wir sagen: sein Glaube an das politische Freiheitsideal ist bei Weitem nicht so stark, wie seine Verachtung der Welt, welche ihm viel zu schlecht erscheint, als daß irgend ein Freiheitsideal in ihr zur Wirklichkeit werden, ein wahrer Fortschritt zu Stande kommen könnte. Was von Positivem, von Wirklichem in ihm lebte, war eben seine Poesie selbst, das Entzücken des Dichterherzens mitten unter diesen Qualen, diesen aus tiefster Herzenswurzel aufsteigenden Schmerzen. Denn von ihm selber gilt im vollsten Maße, was er von dem Dichter sagt: er habe Bund und Freundschaft geschlossen mit den Bergen und Gestirnen, mit der Nacht und dem Abgrunde, deren Geister zu ihm reden und ihre Geheimnisse ihm kund thun. Jedoch das letzte Geheimniß aller dieser Geheimnisse war für ihn, was Manfred ausspricht in jenen Worten: das Leben sei ihm geworden

wie Küstensand,  
Unzählige Atome, Eine Wüste,  
Erstorben, kalt und öde. Wilde Brandung  
Spritzt schäumend auf. Doch bleibt Nichts,  
Als nackte Trümmer, hohle Wracks und Leichen,  
Und Klippen, voll von salz'gem, bitterm Kraut.

(Act. II. Sc. 1.)

Dieses ist's, was verbunden mit seiner unerfülllichen, die ganze Welt umspannenden Begehrlichkeit, verbunden mit „dem nie auszufüllenden, dunklen Abgrunde“, Byron's vorherrschendes Thema bleibt, welches in unendlichen Variationen überall durchklingt. \*)

---

\*) Vgl. seine Selbstbekenntnisse in den Unterhaltungen mit Thom. Medwin (Gespräche mit Lord Byron. Deutsche Uebers. Stuttgart 1825, S. 73), auch Ed. Engel, Lord Byron. Autobiographie nach Tagebüchern, Briefen u. s. w. Berlin 1876.

Goethe und Byron verhalten sich zu einander als die Dichter der Harmonie und der Dissonanz. Aber das Menschenleben kennt weit höhere Harmonieen, als die Goethe'schen, gerade darum, weil es weit tiefere Dissonanzen kennt, als diejenigen, die Goethe erkannte und erkennen wollte. Und das Menschenleben bedarf einer ganz anderen Deutung seiner Dissonanzen, als Byron giebt. Die Weltanschauung des Einen wie des Anderen leidet an demselben Mangel: Beiden fehlt das Christenthum. Daher stehen Beide so weit zurück hinter Shakespeare. Bei diesem finden wir eine historische Weltanschauung, mit dem echten Pessimismus und dem echten Optimismus, wenn man auch sagen muß, daß der pessimistischen Betrachtung bei ihm die reichere Entwicklung zu Theil geworden sei. Zwar ist Shakespeare keineswegs eigentlich religiöser Dichter, und er dichtet nicht in unmittelbar religiöser Tendenz; doch ist das Große bei ihm, daß seine Dichtungen in den Voraussetzungen des Christenthums wurzeln, und indirect spürt man die Wirkungen desselben in dem ganzen mannigfaltigen Weltleben, das er vor unsern Blicken entrollt. Eine durchgängige Voraussetzung in seinen Dichtungen ist die tief christliche Auffassung der Sünde. Seine Menschen haben alle Fleisch und Blut, und an ihnen allen zeigt es sich, daß in ihrem Fleische nichts Gutes wohnt; selbst seine reinsten und edelsten Charaktere, seine Julia, seine Desdemona, lauter wirkliche Menschen, haben einen Zusatz von Sünde und Schuld, welcher ihr nachfolgendes Geschick motivirt. Alle sind unter der Sünde beschlossen. Auch seine Poesie darf eine Poesie des Welt Schmerzes heißen; aber sie ist nicht eine Klage über unverschuldete Schmerzen der Menschen. Nein, einer Welt der Sünde entspricht bei ihm eine Welt des Todes und der Vergänglichkeit, entspricht das Elend der Menschen und die Eitelkeit des Weltlebens, welche ihren symbolischen Ausdruck erhalten hat im Könige Lear auf der Haide in finsterner Sturmnacht. Nicht titanischen Trotz, nicht innere Verbitterung will der Dichter uns mittheilen; vielmehr flößt er uns eine heilige Scheu ein, Ehrfurcht vor der göttlichen Weltordnung, vor der Vergeltung und den gerechten Strafgerichten, während die Schuld des Einzelnen zugleich verflochten erscheint in die des

Geschlechtes. Freilich ist das Vorherrschende in seinen Dramen der Blitzstrahl der Gerechtigkeit, das Rollen ihrer Donner, der Untergang aller menschlichen Größe; und wie hinter dunklen Wolken verbirgt sich die Gnade und Barmherzigkeit Gottes. Doch leuchtet diese öfter hervor; und in einzelnen seiner Dichtungen, wie dem „Kaufmann von Venedig“, und „Maß für Maß“, welche beide sich um den Gegensatz von Recht und Gnade, Gesetz und Evangelium bewegen, fällt letzterem offenbar die Hauptrolle zu. Und diese Weltanschauung bleibt nicht resultatlos. Zwar wieder und wieder mahnt sie uns, daß Alles eitel ist, daß „alle weltliche Größe“, die prächtigen Paläste, die wolkenhohen Thürme, die Erdkugel selbst zuletzt verschwinden werden, wie das auf den Brettern gespielte flüchtige Schauspiel; aber sie erinnert auch daran, daß es Etwas giebt, was nicht eitel ist, Etwas, worin wir zuletzt ruhen können, nämlich Gott und seine heilige Weltordnung, sein gerechtes Walten; sie erinnert uns auch, daß es im Menschenleben selbst Etwas giebt, was nicht eitel ist: Treue und Glaube, Liebe und Gerechtigkeit (man denke z. B. an Cordelia und Kent im König Lear), mit Einem Worte, das Religiös=Sittliche, als das Einzige, was Stand hält unter den erschütternden Wandlungen des Menschenlebens, das Unsterbliche im Menschen, was nicht von dieser Welt ist, was den Menschen verknüpft mit der jenseitigen, ewigen Ordnung der Dinge. Auch hier also, nachdem alle Stimmen gehört worden, Dieses die Summa: „Fürchte Gott, und halte seine Gebote!“

### §. 57.

Wir haben etwas ausführlicher bei dem Pessimismus verweilt, darum nämlich, weil nur der wahre Pessimismus es ist, durch welchen man zum wahren Optimismus gelangt. Wir fügen dem Gesagten noch hinzu, daß, sowie der christliche Pessimismus seine Bestätigung findet in der Erfahrung des wirklichen Lebens, er eine besonders prägnante Bestätigung findet in den großen Phänomenen des Tragischen und des Komischen. Indes reden wir hier nicht von Schöpfungen der Dichtkunst, sondern von dem Tragischen und dem Komischen als kosmologischen Bestimmungen,

als zwei Grundzügen dieser gegenwärtigen Welt, welche sowohl zum Lachen auffordert, wie zum Weinen. Das Eine wie das Andere predigt uns aber jenes alte Thema: „Alles ist eitel!“

Ziehen wir denn zunächst das Tragische in Betracht und fragen: welch eine Welt, welchen allgemeinen und vorwiegenden Charakter dieser Welt zeigt uns das Tragische? — Zeigt es uns nicht eine Welt der sittlichen Freiheit, zu gleicher Zeit als den Schauplatz gewaltiger Geschehnisse und schwerer Verschuldungen? Eine Welt, welche gerade auf den Höhenpunkten des sittlichen Lebens unserm Blicke den schmerzlichen Contrast enthüllt zwischen Ideal und Wirklichkeit? Zeigt es uns nicht ideale Menschen, welche zu Grunde gehen unter den Verwickelungen des Freiheitslebens? den Untergang des Großen und Erhabenen, des Schönen, Edlen und Guten — einen Widerspruch, welche gar keine irdische Lösung finden kann, sondern überall nur seine Lösung findet mittels des Gegensatzes, den das Christenthum aufstellt und beleuchtet, zwischen dieser Welt, diesem Weltlaufe, dieser gegenwärtigen, und der jenseitigen, zukünftigen Welt, in deren Tiefen allein die Möglichkeit einer vollkommenen Lösung ruht?

Das Tragische, als der schmerzliche Contrast zwischen Ideal und Wirklichkeit, trägt in seinen niederen Formen ein fatalistisches Gepräge; in seinen höchsten Formen aber setzt sich das Fatalistische um in das Ethische, das Schicksal in die Schuld. Jener Contrast zeigt sich ja schon in der Natur und in dem Verhältnisse der Natur zum Menschen. Es drängt sich unserm Gefühle als ein schmerzlicher Widerspruch auf, daß in aller ihrer Schönheit die Schöpfung unter dem Drucke der Vergänglichkeit seufzt, die Thierwelt so großen Qualen unterworfen ist, die Naturmächte so oft zerstörend in das Menschenleben eingreifen, manches blühende Menschenleben, wenn es sich eben am lieblichsten entfalten sollte, von einem heimlich nagenden Wurme getödtet wird, daß ein unglücklicher Zufall (d. i. ein unvorhergesehenes Ereigniß) — und dieser unglücklichen Zufälle Zahl ist Legion — oft plötzlich die Hoffnungen einer reichen Zukunft zunichte macht. Noch stärker nöthigt sich uns dieses Gefühl auf, wenn wir das idealste Freiheitsleben so oft unter Krankheiten und körperlichen Leiden, in Armuth und Noth,



in aufreibenden Kämpfen zu Grunde gehen sehen, wenn ein edler Dichter, ein Camoens vor Hunger sterben muß, um alsdann in einem alten, als Almosen geschenkten, Leichenhemde bestattet zu werden! (Wir erinnern hier an Schack Staffeldt's, des dänischen Dichters, herrliche Poesie: Camoens, in welcher dieses Sängers Geschick uns zugleich hinweist auf die Schuld der Gemeinschaft, auf die Versündigungen Rissabons). Doch nicht allein bei dem Anblicke äußerer Geschehnisse überwältigt uns jenes Gefühl, sondern auch, wenn wir einen Blick thun in die menschlichen Seelen selbst, in das Innere der kämpfenden Persönlichkeiten, wenn wir so viele edle und schöne Seelen zu Grunde gehen sehen, nicht sowohl durch ein äußeres Geschick, als vielmehr ein inneres Geschick, durch ein verborgenes Seelenleiden, tief begründet in ihrer Individualität, ihrem Wollen, ihrem Lieben, indem sie von einem inneren Widerspruche verzehrt werden und schlechterdings nicht in's Gleichgewicht kommen können mit ihrer Umgebung, zu welcher sie sich verhalten, wie Pflanzen eines milderen Himmelstrichs zu einem rauhen, winterlichen Klima. Man hat gefragt, ob es vielleicht Dieses sei, was Goethe in seinem „Wilhelm Meister“ habe ausdrücken wollen, wo die eigentlich poetischen Menschen, die am innigsten und tiefsten liebenden, wie Mariane, Aurelie, Wignon, der Harfenspieler, alle sterben müssen, während die mehr prosaischen und realistischen Naturen leben, sich wohl befinden, alle inneren und äußeren Wandlungen glücklich überstehen. Hat vielleicht der Dichter, mehr oder weniger bewußt, zu erkennen geben wollen, daß jene feineren, durch ihre Schönheit uns ergreifenden Seelen in dieser Welt niemals rechte Wurzeln schlagen können? und daß, um mit einem poetischen Gemüthe, mit seinen Leiden und Leidenschaften, seinen Schwächen und Verirrungen, in einer Welt, wie die gegenwärtige einmal ist, nicht zu Grunde zu gehen, man eines tüchtigen Zusatzes bedürfe von gröberem, irdischem Stoffe? daß für solche Seelen -- wie die Rahel (Frau Varnhagen van Ense) sich an einer Stelle ihrer Briefe ausdrückt -- in dieser Welt „keine Anstalt“ sei? Wie es sich indeß auch verhalten möge mit des Dichters Tendenz: die Wirklichkeit zeigt uns jedenfalls auf vielerlei Art, daß es Seelen giebt, für welche in dieser Welt

„keine Anstalt“ getroffen scheint (abgesehen von der Anstalt der Erlösung), während wir doch nicht umhin können zu sagen, daß jene Seelenleiden um der Sünde willen da seien, nicht bloß um der persönlichen, sondern auch um der allgemeinen Sündhaftigkeit willen, deren Eindrücke, wie eisige Prosa, den feiner angelegten, den einer idealen Leidenschaft hingegebenen Naturen todbringend werden. Das Tragische des gegenwärtigen Weltlaufes zeigt sich uns in seiner ethischen Bedeutung noch deutlicher darin, daß gerade die Helden der sittlichen Welt, Die, welche, mit mächtiger Thatkraft ausgerüstet, nach der Verwirklichung eines großen Ideals trachten, so häufig zu Grunde gehen, und zwar durch eigene Schuld. Und diese Erscheinung des Tragischen ist es, welche die dramatische Poesie vorzugsweise zu ihrem Gegenstande wählt (die historische Tragödie). Auch die Weltgeschichte führt immer auf's Neue dasselbe Phänomen vor unsern Blicken vorüber, nämlich den Untergang ihrer Helden, und zwar als die unausbleibliche Folge davon, daß sie entweder ein bloß subjectives Ideal verfolgen, oder ein wahres Ideal durchführen wollen über die ihm und ihnen selbst gesteckten Grenzen hinaus. Dieses ist der Gesichtspunkt, welchen die dramatische Kunst in ihren Darstellungen wesentlich festhält. Und schon Aristoteles, neuerdings Hegel, schärfen die Regel ein: der tragische Held müsse eine Schuld haben; man dürfe in der Tragödie nicht einen in aller Beziehung Guten und Gerechten schildern wollen, einen Mann, der völlig unverschuldet unglücklich werde, weil Das allzu grauenerweckend, für das sittliche Gefühl zu empörend und verwundend sein würde. Dieser bloß ästhetischen Betrachtungsweise wollen wir ihren Werth nicht abprechen; das wirkliche und geschichtliche Leben jedoch hält sich keineswegs innerhalb dieser Grenze. Vielmehr zeigt es uns, wie auch das schlechthin Gute, das unbedingt Berechtigte in dieser Welt untergeht, zeigt uns, daß es ein Leiden giebt um der Sünde willen, welches kein Leiden ist für die persönliche Schuld, sondern ausschließlich ein Leiden um Anderer willen, für des Volkes, des Geschlechtes Sünde, zeigt uns vor Allem Christus, wie er von dem Geschlechte der Menschen verachtet und an's Kreuz geschlagen wird, zeigt uns in mancherlei

Gestalten die immer wiederkehrende Bestätigung jenes Wortes Christi: „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten, und steinigst, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich euch versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel. Aber ihr habt nicht gewollt!“ (Matth. 23, 37.) Unter Christi Kreuze, auf dem Golgathahügel, tritt die wahre Beschaffenheit dieser Welt zu Tage. Hier bricht der Optimismus des natürlichen Menschen zusammen, obgleich gerade hier auch ein höherer Optimismus entspringt. Was aber zunächst an jener Stätte sich offenbart, ist und bleibt die Wahrheit: So steht's um diese Welt! dieses ist das irdische Geschick der heiligen Wahrheit und Gerechtigkeit!\*)

Aber dieselbe Welt, welche das Tragische vor uns vorüberführt, zeigt uns auch das Komische. Das Komische ist ein indirectes Zeugniß für die Berechtigung der pessimistischen Anschauung. Die komische Weltanschauung betrachtet nämlich diese Welt nicht als eine Welt der Sünde, der Schuld und des Schicksals, sondern als eine Welt der Thorheit und des Ungefährs. Hier ist kein schmerzlicher, sondern ein schmerzloser Contrast, welcher eine Lust, eine Befriedigung ganz eigenthümlicher Art hervorbringt. In ihrem innersten Wesen ist aber die Welt der Thorheit zugleich die Welt der Sünde; denn nur, wo Sünde ist, d. h. wo die sittliche Freiheit von ihrem Ideale abgefallen ist, kann es Thorheit geben. Die Thorheit, d. h. der intellectuelle Contrast, der Widerspruch des Verstandes gegen das Ideal, hat ihre Voraussetzung, ihre eigentliche Wurzel in dem ethischen Contraste, dem Widerspruche des Willens gegen das Ideal. Wir versuchen hier nicht, irgend eine erschöpfende Definition des Komischen zu geben, eines Begriffes, welcher zu den am wenigsten aufgeklärten gehören dürfte, von welchem sich aber bestimmt behaupten läßt, daß Niemand sich ihn (so wenig als den des Tragischen) völlig klar machen kann ohne eine gründliche Einsicht in das Wesen der Sünde, und daß man ohne diese Einsicht es zu nichts weiter

---

\*) In Betreff des Tragischen dieses Daseins vergl. Danmer, *Meine Conversion*; ferner, und zwar unter dem Gesichtspunkte des Nihilismus, Schopenhauer in allen seinen Schriften, auch Hartmann's *Philosophie des Unbewußten*.

bringt, als zu vorbereitenden, präliminären Bestimmungen, was denn auch auf Aristoteles seine Anwendung leidet. \*) Sofern das Komische in den menschlichen Handlungen hervortritt, mag jene Erklärung wohl der Wahrheit am nächsten kommen, welche Vinet, der französisch-schweizerische Theologe und Literaturhistoriker (1799—1847), giebt; „das Komische sei die Naivetät der Sünde“ (*Le comique est la naïveté du péché* \*\*). Diese Begriffsbestimmung erfaßt das Komische in seinem Ursprunge, und bezeichnet zugleich die Grenze, innerhalb deren die komische Auffassung des Lebens ihre Geltung hat. Niemand wird einen bloß theoretischen Widerspruch gegen das Ideal, z. B. die verfehlte Lösung einer mathematischen oder philosophischen Frage, als komisch bezeichnen wollen. Die komische Thorheit muß immer eine praktische sein, d. h. im Willen ihr Princip haben. Auf der andren Seite wird Niemand das sündige Wollen komisch nennen dürfen, solange dieses seinem Wesen nach, oder die Sünde als Sünde, also in ihrem schrecklichen Ernste betrachtet wird. Nur solange, als die Sünde in die Unmittelbarkeit der Naivetät gleichsam eingehüllt ist, kann sie als Gegenstand dienen für die komische Auffassung und Darstellung. Ihr innerstes Wesen (Widerspruch gegen das Ethische, das Heilige) ist alsdann noch verborgen, oder doch jedenfalls zurückgedrängt, unter der ästhetischen Gestalt der Naivetät; und daher kann auch das ethische Urtheil über die Sünde verschwiegen, oder vorläufig zurückgehalten werden. In welcherlei Gestalten die Sünde auch auftrete, und wäre sie an und für sich noch so reflectirt: sofern sie aber den Leuten mit einem Zusatze von Naivetät vor Augen tritt, einer Naivetät, in welcher sie unbewußt sich selbst darstellt und ihre praktische Thorheit verräth, wird dieser Zusatz auch jedesmal einen Stoff abgeben für eine komische Darstellung. Dieses hat Vinet so vor-

---

\*) Jedem, der über das Komische ernstlich nachdenken will, kann folgendes Problem vorgelegt werden: „Woher kommt's, daß wir in unsern evangelischen Berichten nirgends finden, daß der Erlöser der Welt gelacht habe, während mehr als einmal von ihm berichtet wird: Jesus weinte?“

\*\*) Vinet, *Etudes sur Pascal*, p. 252.

trefflich bei Pascal nachgewiesen, welcher in seinen Lettres provinciales in einer an's Dramatische grenzenden Darstellung die Jesuiten einführt, wie sie ihre Moral selbst entwickeln, sie aber dadurch zu komischen Figuren macht, daß er ihre List und Verschlagenheit, ihre Lüge und Heuchelei mit einer Naivetät verbunden sein läßt, in welcher sie sich selbst verrathen. Der komische Charakter ist also stets mit einer gewissen Unmittelbarkeit behaftet, während die komische Auffassung einer Sache das Auge ist für diese Unmittelbarkeit und ihre Illusionen. Die Freude am Komischen kann daher bezeichnet werden als eine verstandesmäßige Freude, gewissermaßen eine Freude von philosophischer Natur. Da nun in der komischen Weltanschauung das ethische Urtheil zurückgehalten wird, gleichsam suspendirt ist, da der komische Contrast mit dem Ideale ein schmerzloser ist, vielmehr sich in Lachen auflöst: so darf man allerdings sagen, daß die komische Weltanschauung zunächst als eine optimistische zu bezeichnen sei. Die Tragödie trägt den Pessimismus zur Schau, die Komödie dagegen den Optimismus: denn bei allen Verwickelungen, Schwierigkeiten und Gefahren, welche in der letzteren abgespielt werden, tritt es ja zu Tage, daß sie nur eingebildete seien und glücklich überwunden werden, daß es mit diesen Nöthen und Ängsten eigentlich „keine Noth habe“, und das Ganze ein vergnügliches Ende nehme. Allein dieser komische Optimismus ist doch nur ein scheinbarer, ist in der That im prägnanten Sinne des Wortes ein Optimismus der Oberflächlichkeit, oder ein bloßer phänomenaler, unter welchem der wahre Charakter des Daseins verhüllt wird, wogegen dieser sich enthüllt durch den Pessimismus der Tragödie. Hinter dem komischen Optimismus steht der sittliche Ernst, und hiermit der Pessimismus, wie verschleiert im Hintergrunde, gleichwie der Thorheit stets Sünde zu Grunde liegt, hinter dem Glücke, dem Spiele des Zufalls, ernste Geschehnisse wie Wolken schweben. Daher liegt die Bemerkung nahe, daß der komische Dichter weislich den Vorhang im rechten Augenblicke fallen läßt, und aufhört, wenn das Spiel im besten Gange ist: denn wollte er die Geschichte noch weiter führen und uns sehen lassen, wie es diesen Glücklichen ferner ergeht, so würden wir bald in die ganze Misère



hineinkommen, in welcher sich ein weites Feld für den Pessimismus eröffnen dürfte.

Je mehr das Komische sich in seinen höheren Formen entwickelt, desto mehr wird auch der Lebensernst durchscheinen. Wenn wir mit dem dänischen Dichter und Aesthetiker J. L. Heiberg (1791—1860) Laune, Ironie und Humor als die drei Grundformen des Komischen aufstellen: so können wir sagen, daß in der heiteren Laune der komische Optimismus am reinsten hervortrete, als das unmittelbar wirkende Komische. So bei dem dänischen Lustspieldichter L. Holberg (1684—1754). Die Welt der Spießbürgerlichkeit, welche er in seinen Komödien darstellt, ist durch und durch eine Welt der Naivetät; und die große Unmittelbarkeit, in welcher alle die ergötzlichen Personen unbefangen über die Bühne gehen, bringt es mit sich, daß der moralische Ernst in keiner Weise störend eingreift. Dagegen in der Ironie macht sich der Ernst schon mehr geltend. Auch sie bringt die Naivetät der Sünde zur Erscheinung; während aber Laune und Witz ihr Licht absichtslos spielen lassen, so hat die Ironie schon eine bestimmte Tendenz. In ihr findet also Reflexion Statt; und ihr eigentliches Element hat sie in einer Welt der Reflexion, in welcher die Lebensverhältnisse complicirt und zusammengesetzt sind. Weil eben die Ironie sich eines Zweckes bewußt ist, nämlich die eine oder andre Illusion zu zerstören, und so der Seele einen sittlichen Stachel einzudrücken, so wird auch der Ernst und der pessimistische Hintergrund oft hindurchscheinen. Wir haben vorhin Pascal angeführt mit seiner Ironie über den Jesuitismus; wir können hier auch Molière (1622—1673) nennen. Mit Holberg hat er die komische Laune gemein; aber gerade, weil dem französischen Dichter eine bei Weitem feinere und tiefere Reflexion eigen ist, so durchzieht seine Stücke eine weit tiefere Ironie, als die Holberg'schen, eine Ironie, welche bewirkt, daß oft an den komisch wirksamsten Stellen ein erschütternder Ernst uns ergreift, wie bei den Hogarth'schen Zeichnungen, daß man bei dem Blicke in diesen Abgrund der gesellschaftlichen Laster zu gleicher Zeit lacht und sich entsetzt, daß man hinter der komischen Maske plötzlich ein ganz anderes Antlitz gewahrt, das des Dichters selbst, welcher

mit Indignation und Schmerz in diese Welt der Thorheit hineinschaut: denn ihm erscheint sie als eine Welt des Lasters und des Elends. Endlich im Humor begegnet uns die Einheit der scherzenden Laune und der Ironie. Wie die Laune nicht bei etwas Einzelnem verweilt, sondern ihr heiteres Licht über dem Ganzen spielen läßt, eben so auch der Humor. Dieser schließt aber die ganze Reflexion der Ironie in sich. Im Humor schwingt sich der Geist nicht allein über dieses oder jenes Einzelne empor, sondern über die ganze Welt der Relativitäten, über den Gegensatz des Großen und des Kleinen, des Hohen und des Trivialen, selbst über das tragische Pathos, sofern der menschliche Ernst, auch wenn er das Erhabene und Große umfaßt, meist mit einer Schranke der Naivetät, einer Bornirtheit behaftet ist, in welcher er das menschlich Große mit dem absolut Großen verwechselt — einer Schranke, welche wir an den Helden der historischen Tragödie sehr oft wahrnehmen. Das relativ große Ziel, welches sie verfolgen und für welches sie zu Grunde gehen, betrachten sie nämlich als das unbedingt Große und Wichtige selbst. Der Humor aber macht den Unterschied zwischen dem Großen und dem Kleinen zu einem fließenden. Denn er besitzt das scharfe Auge dafür, wie Großes und Kleines, Erhabenes und Triviales, Tiefes und Oberflächliches, Rührendes und Lächerliches, nahe an einander grenzen und beständig in einander übergehen, weshalb er die Einheit von Weinen und Lachen, von lächelndem und feuchtem Blicke ist. Freilich muß die echt humoristische Anschauung, um sich über diese ganze Welt der Relativitäten hinwegsetzen zu können, ihren letzten Halt, ihre letzte Zuflucht haben in etwas nicht Relativem, in dem absolut Großen, nämlich in Gott. Es giebt daher eine doppelte Art des Humors. Es giebt einen Humor, dessen Wurzeln in der Religion, im Glauben ruhen, und welcher in der religiösen Versöhnung den Pessimismus überwunden hat. Theilweise sprudelt dieser Humor oft in Luther's Briefen und „Tischreden.“ Dagegen giebt es auch einen Humor anderer Art, wo nämlich der Geist in dieser zugleich tragischen und komischen Welt seinen Halt in der Religion nicht gefunden hat, sondern einen letzten Anhalt sucht, ohne ihn zu finden, ein unglückliches, in sich

zerspaltenes Bewußtsein, welches vergeblich Ruhe und Befriedigung fordert in dieser Welt der Contraste, und nur dadurch, daß es Alles anzweifelt, Alles, auch das Festeste, zu etwas Flüssigem macht, eine Befreiung sucht von dem auf der Seele lastenden Drucke. Als Beispiel dieses schwermüthigen Humors dient Hamlet, welcher die Erlösung von der schweren Last, welche auf seinem Gemüthe liegt, in einem philosophischen Humor, einer Weltweisheit sucht, welche ungeachtet alles Wises und Tieffinns resultatlos bleibt und nur in einer ungelösten Dissonanz endet.

So bezeugt denn Beides, sowohl das Tragische als das Komische, Jenes auf directe, Dieses auf indirecte Art, daß die gegenwärtige Welt eine Welt der Sünde und des Elends sei, eine der Versöhnung und Erlösung bedürftige Welt. Man hat nun nicht selten gemeint, Lustspieldichter und Schauspieler müßten auch im wirklichen Leben einer lebensfrohen, optimistischen Weltanschauung huldigen; jedoch beweist die Erfahrung meistens das Gegentheil. So stellt Holberg in seinen „Moralischen Gedanken“ über die Jämmerlichkeit dieses Lebens und über seinen eigenen Lebensgang eine Betrachtung an, welche eine nichts weniger als optimistische Farbe trägt (Lib. III, Epigr. 46 S. 369, Rode's Ausg.). Er beginnt mit den Worten: „das Leben der Menschen ist kurz in Betreff der Jahre, aber lang in Betreff des vielfachen Elends, welchem es unterworfen ist. Ein Säugling kommt zur Welt mit Geschrei und Thränen, und scheint dadurch die vielen üblen Dinge ankündigen zu wollen, welche ihm bevorstehen. Man kann sich wahrlich unter allen Creaturen keine elendere vorstellen, als ein neugebornes Kind, dessen Geburtstag ohne Anderer Hülfe sein Sterbetag wäre, Denn, wenn andere Leute ihm nicht Handreichung thäten, und mit Mühe und Kunst sein Leben zu erhalten suchten, so könnte man das Menschenkind für weiter nichts ansehen, als für eine Maske in der Oper oder im Schauspiel, welche sich auf der Bühne präsentire, nur um ein Alagelied abzusingen, dann aber wieder zu verschwinden. Bei aller Sorge, welche man um das Leben eines Kindes trägt, wird es dennoch alle Tage und Stunden vom Tode bedroht, wie denn der Körper in Betracht seiner großen Empfindlichkeit nichts ist, als eine Wasserblase,

welche bei dem geringsten Stoße zerbricht und zunichte wird. Tag und Nacht muß es gehütet, und wie ein zerbrechliches Glas mit einem Futteral oder Windeln umgeben werden; und kaum, daß eine Amme, wenn sie sich heiser singt, es einigermaßen bei Humor erhält. Dieses ist der Zustand bei der Geburt und in den zarten Jahren, und gleichsam der Tragödie erster Act.“ Nun geht er weiter durch, was er die übrigen Acte der Tragödie nennt, bis zum Alter, oder dem letzten Acte, wo alle Uebel sich wie die Schiffe in einem Hafen sammeln. Die Summa ist, daß Alles zusammen lauter Mühfal gewesen, daß „des Menschen Leben Nichts ist als Leiden, obgleich dieses Leiden, was das Maß desselben angeht, differirt, daß alle Wege uneben, enge, holpericht sind, und das allgemeine Ziel, welchem man auf solchen Wegen zusteuert, der Tod ist. Zuletzt endet denn das Leben gerade, wie es angefangen, mit Weinen.“ Nachher schließt er mit folgenden Worten: „Wenn Jemand meint, diese Beschreibung sei allzu stark aufgetragen und zu tragisch, so preise ich ihn glücklich, daß er sein Leben mit geringerer Mühfal verbracht hat und mit heiler Haut durch die Welt gekommen ist. Ich meinstheils glaube nicht, daß sie outrirt sei, wie denn die guten Tage, die ich in der Welt gehabt habe, leicht gezählt sind. Der größte Theil meines Lebens ist hingegangen in Kümmerniß, Krankheit und Ueberdruß an allem. Dem, was die Welt gut heißet.“ — Hier hören wir den großen Komiker in Tönen reden, welche an das Buch des Predigers erinnern. Nur durch den Hinblick auf das zukünftige Leben kann er sich trösten: „denn, gäbe es nach dieser Welt keine andere Welt, so müßte man sagen, daß Gott den Menschen in seinem Zorne geschaffen und zu dem ärmsten aller Geschöpfe gemacht habe. Denn obgleich die sprachlosen Thiere gleichfalls dem Elende und Tode unterworfen sind, so sind sie doch wenigstens frei von Seelenleiden und Sorgen; gerade die Vernunft, welche der Mensch zu seinem Theile empfangen hat, distinguirt ihn im Elende noch vor den anderen Creaturen, welche von keinem Uebel geplagt werden, als nur von dem gegenwärtigen, während die Menschen das vergangene, das gegenwärtige und das zukünftige Uebel vor Augen haben.“

## §. 58.

Aus Allem, was im Vorhergehenden über das Wesen dieser Welt gesagt ist, aus jener uralten Klage über die Eitelkeit der Welt, sowie aus dem Tragischen und Komischen, als den beiden Grundzügen ihres Charakters, geht hervor: daß der Optimismus des natürlichen Menschenlebens sich nicht durchführen läßt, weil der Pessimismus allezeit aus ihm hervorbricht. Ebenso wenig läßt sich aber auch der Pessimismus des natürlichen Menschenlebens durchführen, weil eben der Charakter dieser Welt in der Mischung des Guten und des Schlimmen, nicht ausschließlich aus Einem von Beiden besteht. Der consequente Pessimismus würde die absolute Verzweiflung sein. Dieser können sich aber wohl einzelne Individuen hingeben, einzelne Zeitalter sich nähern, niemals aber die Menschheit im Ganzen zum Opfer werden. Nicht allein reagiren die schaffenden und erhaltenden Kräfte unablässig gegen die zerstörenden; nicht allein behauptet sich stets das Leben, der Trieb zum Leben, die Lebenslust, auch ohne irgend ein Warum — wie bei jenem Dresdner Schuhmacher, an welchem Goethe als Student sich ergötzte — und beweisen ihre Realität immer auf's Neue: vor allen Dingen lebt im Herzen des Menschen eine unauslöschliche Gewißheit, daß Leiden und Sterben des Lebens Endzweck nicht seien, eine unzerstörbare Hoffnung, welche nach jeder Täuschung immer von Neuem auflebt, daß ungeachtet aller Hindernisse und Hemmungen zuletzt dennoch ein höchstes Gut dem Menschen zu Theil werden müsse, und daß auch für das große Ganze noch die Möglichkeit bleiben müsse zu einem guten Ausgang. Wir werden hierbei an den Mythos von der Pandora erinnert, aus deren Büchse alle Uebel und Plagen aufplatterten und über das menschliche Geschlecht sich verbreiteten, während die als Gabe eines gütigen Geschickes hinzugefügte Hoffnung zurückblieb. Der nichtchristliche Pessimismus und Optimismus sind, einer wie der andere, nur relative Anschauungen, deren keine in der Praxis und Erfahrung stichhaltig ist, weshalb denn die meisten Menschen abwechselnd, je nach den Umständen, diesen Anschauungen nachleben, was mit andren Worten soviel heißt:



die Menschen leben, Jahr aus Jahr ein, in einem ungelösten Widerspruche dahin, welcher eben den Grundcharakter dieser Welt ausmacht. Wir begegnen Pessimisten, welche dabei nach optimistischen Grundsätzen ihr Leben führen, beständig über dieses Leben als ein Jammerthal klagen, nichtsdestoweniger aber für den täglichen Gebrauch sich möglichst klug, bequem und behaglich einrichten, was namentlich von Schopenhauer gilt, welcher eine sog. niedere, eudämonistische Moral und Klugheitslehre geschrieben hat, an die er in seiner Praxis sich hielt, im Gegensatze gegen seine asketische „Unglückseligkeitslehre“, die er in der Theorie entwickelte. Anderseits sehen wir Optimisten in pessimistischer Gemüthsstimmung leben; denn, während sie im Namen des Geschlechtes und des Ganzen betheuern, daß in dieser Welt Alles gut sei, Alles so gehe, wie es gehen müsse, so sind sie für ihre Personen, hinsichtlich ihrer Verhältnisse und täglichen Umgebungen mißvergnügt und verdrießlich, und klagen unaufhörlich über Vieles, was schlecht sei, was ganz anders sein sollte und müßte. Die philosophischen Systeme suchen zwar dem Widerspruche zu entgehen; das Leben aber bringt ihn, unter unzähligen Formen, stets aufs Neue zum Vorschein.

Obgleich sich auch im christlichen Leben manche Inconsequenzen nachweisen lassen, so ist es doch allein das Christenthum, welches es dem Menschen möglich macht, im tiefsten Sinne des Wortes Einheit zu gewinnen in seiner Lebensanschauung und Gemüthsverfassung, und Optimismus mit Pessimismus ohne inneren Widerspruch zu vereinigen. Wie das Evangelium dadurch, daß es das Sünden- und Schuldbewußtsein erweckt, zugleich auch den echten Seelenschmerz hervorruft über unser Dasein, einen Schmerz, gegen welchen alle andren Bekümmernisse und Calamitäten nur untergeordnete Bedeutung haben: so erhebt auch allein das Evangelium die Seele wahrhaft über alles Elend des Daseins, und durchdringt sie mit jener wahren Hauptfreude, durch welche jede andere reine und unschuldige Freude geheiligt wird. Indem es das Dasein uns zeigt in dem Lichte der Versöhnung, die neue Schöpfung uns ansehen läßt als die Vollendung der ersten Schöpfung: so sammeln sich die nuvollkommenen Bruchstücke dieser

Welt zu einem Ganzen, sobald unser Blick auf jene göttliche Haushaltung fällt, welche in der Fülle der Zeiten aufgerichtet ist; auf daß „alle Dinge verfaßt würden unter Christus, als dem Haupte.“ Und obgleich das christliche Bewußtsein die Vollendung der Welt und des Einzelnen nicht anders erblickt, als in der Hoffnung, obgleich daher in jedem christlichen Gemüthe immer ein Schmerzgefühl bleiben wird über den Contrast zwischen Ideal und Wirklichkeit, eine Sehnsucht darnach, daß das Stückwerk einmal aufhöre und Raum gebe dem Vollkommenen: so ist doch im Innersten der Seele die Versöhnung schon vorhanden in dem Glauben und der Liebe, welche beide wirksam sind für das Kommen des Reiches Gottes. Wenn schon Aristoteles gesagt hat: große und edle Männer hätten eine Neigung zum Schmerze, und wenn die Geschichte das bestätigt bei den tiefsten Geistern der vorchristlichen wie der christlichen Welt, weil diese nämlich die von der Menge überhörte tiefe Dissonanz des Daseins vernehmen: so kann hierzu bemerkt werden, daß Solches keinesweges nur von den großen Geistern gilt, sondern von jedem wahren Christen. Aber der Schmerz ist hier in Freude verklärt, wie es in einem alten dänischen Liede heißt:

Niemals sonder Leid und Schaden,  
Niemals sonder Trost und Gnaden.\*)

## Gottesreich und Menschenheitsreich. Erlösung und Emancipation.

### §. 59.

Eine Welt- und Lebensanschauung erhält ihre Bedeutung nicht allein durch das Ziel, welches sie dem Menschen verheißt,

\*) Im Originale:

Aldrig er jeg uden Baade,

Aldrig dog foruden Naade.

Anfang eines der herrlichen Glaubenslieder des alten Ringo, dessen „Psalmebog“, d. i. Sammlung geistlicher Gesänge, im Jahre 1699 erschienen ist.

Aum. d. Uebersf.

nicht allein durch die optimistischen oder pessimistischen Aussichten, welche sie uns für die gegenwärtige und zukünftige Welt eröffnet, sondern auch, und zwar nicht am Wenigsten, durch den hauptsächlichsten Gegensatz, welchen sie dem Menschen vorhält, um praktisch durchgekämpft und verarbeitet zu werden, damit jenes Ziel erreicht und das höchste Gut verwirklicht werde unter einer fortschreitenden Freiheitsentwicklung. Als diesen Hauptgegensatz können wir vom christlichen Standpunkte aus freilich den Gegensatz nennen zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Sünde. Jedoch dürfen wir hierbei nicht stehen bleiben; denn gegen die Sünde führt das Gottesreich einen unbedingten Vernichtungskampf, während das Menschenleben auf gewissen bleibenden und normalen Gegensätzen beruht, welche aber zur Einheit versöhnt werden können und sollen. Als den normalen Hauptgegensatz, welcher auch unabhängig von der Sünde seine Geltung und Bedeutung hat, nennen wir Gottes Reich und die Welt, sofern die letztere, ihrem Begriffe nach, eine relative Selbständigkeit behält gegenüber Gott dem Herrn, oder bestimmter: das Gottesreich und das Menschheitsreich, sofern erst im Menschen die hier gemeinte relative Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit der Welt, Gotte gegenüber, ihren vollkommenen Ausdruck bekommt. Gegensatz und Einheit, die fortschreitende Wechselwirkung von Gottesreich und Menschheitsreich können wir bezeichnen als die Geschichte in der Geschichte, als den innersten Kern der Weltgeschichte wie auch der unbeachteten Alltagsgeschichte des einzelnen Menschen.

Durch diesen Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem Menschheitsreiche ist die ethische Ausgabe der christlichen Welt eine durchaus andere geworden, als die der vorchristlichen Welt; und das Christenthum selbst ist es, welches sowohl das eine wie das andere Glied des Gegensatzes zur Entwicklung bringt. Bei seinem Eintritte in die Geschichte findet das Christenthum nicht allein ein selbständiges Menschheitsreich schon vor, sondern ruft dieses auch ins Leben, wo es bisher noch nicht erwacht war, ebenso gewiß, als es das Persönlichkeitsprincip in unserm Geschlechte wachruft. Denn, möge man für das Inslebentreten dieses Principis

auch noch andere Bedingungen fordern, so steht doch der Einfluß, welchen das Christenthum ausübt, unleugbar in erster Linie. Zudem es aber das Princip der Persönlichkeit wachruft: giebt es gleichzeitig auch Anstoß zur Entwicklung aller Consequenzen desselben, welche nicht bloß einen religiösen, sondern auch einen weltlichen Charakter tragen, und die ganze Weltstellung des Menschen umfassen, nebst allen den besonderen Verhältnissen, deren Mittelpunkt die freie Persönlichkeit bildet. Gerade dadurch, daß das Christenthum das universale Gottesbewußtsein weckte, mußte es zugleich das universale Welt- und Selbstbewußtsein wecken, und die Schranken sprengen, in welche bis dahin das eine wie das andere gebannt war. Durch seine Lehre von der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes, von der Würde des Menschen und seiner Bestimmung zum Herrscher der Erde, hat das Evangelium wie mit einem Schlage sowohl das Bewußtsein von einem Menschengeschlechte, als auch das von der Freiheit des Individuums auf die Bahn gebracht. Denn in der alten Welt blieb der Gedanke des menschlichen Geschlechts, soweit er vorhanden war, doch ohne bestimmenden Einfluß. Die menschliche Freiheit war gebunden in den nationalen Gegensätzen, den Gegensätzen von Juden und Samaritern, von Griechen und Barbaren, von Freien und Sklaven, wie auch dem von Landsleuten und Freunden einerseits, welche man lieben müsse, Fremdlingen und Feinden anderseits, welche zu hassen sich gezieme: der höhere Begriff eines Reiches der Humanität, in welchem alle diese Gegensätze versöhnt werden, war nicht vorhanden. Ebenso fehlte der alten Welt die Vorstellung der freien Persönlichkeit des Individuums: denn das Individuum galt eben nur als einzelnes Glied am großen Volks- und Staatskörper, nicht aber als an sich selber freies, von Volk und Staat unabhängiges Wesen. Wollen wir daher den Gang der Geschichte verstehen, so müssen wir darauf achten, wie das Christenthum bei seinem Auftreten zwei Anfänge, zwei Entwicklungen setzt. Zunächst setzt es den Anfang des göttlichen Reiches, pflanzt das Samentorn zu dem Reiche der Gnadenwirkungen und der Gnadengaben, stiftet die Kirche und die Gemeinde. Es redet mit göttlicher Machtvollkommenheit und Aucto-

rität, erfüllt das Gesetz und befestigt innerhalb der menschlichen Gemeinschaft die göttlichen Ordnungen, bietet den Menschen Gottes erziehende und beseligende Gnade dar. Es will aber solche Wesen erlösen und erziehen, welche zu einer allseitigen Freiheit berufen sind, und welche in relativem Sinne den Mittelpunkt ihres Lebens in sich selbst haben. Daher setzt das Christenthum zu gleicher Zeit den Anfang, pflanzt das Samenkorn, zu einem selbständigen Menschheitsreiche mit dem ganzen Reichthume der natürlichen Begabung und der natürlichen Kräfte des Menschen, welche sich unter der Mannigfaltigkeit weltlicher Verhältnisse, in Cultur und Civilisation entfalten. Indem es den Menschen erlöst zum persönlichen Leben in Gott, befreit es ihn zugleich für ein wahrhaft persönliches Leben in der Welt. Und an diesem Momente der erlösenden Wirksamkeit des Christenthums nehmen Alle Theil, die in der Christenheit leben, seien sie gläubig oder ungläubig, für oder wider Christus. Zum Unterschiede von der eigentlichen Erlösung bezeichnen wir dieses Moment, welches in dem göttlichen Erziehungsplane eine so große Bedeutung hat, als die Emancipation, d. i. die Befreiung von dem natur- und nationalgebundenen Zustande der alten Welt. Die Emancipation ist nur die Befreiung von hemmenden Schranken, von Natur- und Weltmächten, von falschen Traditionen und falschen Auctoritäten, durch welche die persönliche Freiheit unterdrückt wird, lauter Mächten, welche überwiegend außerhalb des Menschen sind. Sie ist eine Freilassung zum Genuße der Menschenrechte, zur Herrschaft über die Erde, zum vollen und ungestörten Gebrauche der Fähigkeiten, mit denen der Mensch ausgerüstet ist, darunter auch des Vermögens, in Betreff des Ueberfinnlichen und Unsichtbaren seine freie Bestimmung zu treffen, sich für das Evangelium oder, auf eigene Gefahr, auch gegen das Evangelium zu entscheiden; sie ist also die Befreiung des Menschen für das „rein Humane“, wie es in unsern Tagen gewöhnlich heißt. Die Erlösung hingegen macht uns nicht sowohl von dieser oder jener äußeren Schranke und von particularen Mächten frei, als vielmehr von dem freiheitswidrigen und menschenfeindlichen Principe, welches die Menschen nicht allein von einander trennt, sondern auch von Gott, und welches nicht sowohl



außerhalb des Menschen vorhanden ist, als vielmehr in seinem Inneren, nämlich von der Sünde im Herzen des Menschen, ist die Befreiung zur inneren Lebensgemeinschaft mit Gott, zu der in Gottes Gnade begründeten Freiheit. Wenn Christus spricht: „So euch nun der Sohn frei machet, so seid ihr recht frei“ (Joh. 8, 38), so dürfen wir freilich nicht übersehen, daß auch die Emancipation in dem angegebenen guten Sinne das Werk Christi ist: denn dadurch, daß die Erlösung in die Geschichte eintritt und ihre Wirksamkeit entfaltet, um das gebundene Gottesbewußtsein der Menschen zu entbinden, werden zugleich auch die Fesseln gesprengt und die Bande abgeschüttelt, von denen das Weltbewußtsein bisher beengt war. Aber die immerhin von Christi wegen Emancipirten, wenn sie nicht zugleich erlöst sind, können nicht durch den Sohn frei gewordene heißen, als durch den Sohn, sofern Er ihnen nicht Der geworden ist, durch welchen sie „zum Vater kommen“ (Joh. 14, 6). Die durch den Einfluß des Christenthums bloß Emancipirten sind allerdings erhoben zu einer höheren Stufe der Humanität, zur Menschenwürde und zu Menschenrechten; aber dabei sind sie — möge auch auf ihrem Leben ein Widerschein der Erlösung ruhen — noch „in ihren Sünden“; sie besitzen eben nur die Möglichkeit, die Erlösung aufzunehmen. Dasselbe gilt von der menschlichen Gemeinschaft. Staat und Recht, Ehe und Lebensgemeinschaft, Bildung und Wissenschaft, jede sittliche Lebensform bekommt im Fortgange der Zeit immer mehr Antheil an der Emancipation, sofern das Persönlichkeitsprincip, zugleich mit den Menschenrechten, innerhalb aller jener Kreise zu voller Entwicklung kommt. Der Erlösung aber und aller ihrer Segnungen wird das menschliche Gemeinschafts- oder Gesellschaftsleben nur dadurch theilhaftig, daß es, den Geboten des Christenthums gehorsam, sich unter Gottes Willen und Ordnung stellt, und je mehr und mehr sich durchdringen läßt von den heiligenden Wirkungen des Evangeliums. Und nur zu diesem Zwecke emancipirt das Christenthum den Menschen, verhilft ihm zur Freiheit, macht ihn zum Herrn über ein relativ selbständiges Weltreich, um ihn dadurch in Wahrheit zu befähigen, daß er ein rechter Diener werde. Wenn in unsern Tagen Viele der Ansicht sind, daß die fortschreitende Eman-

cipation das eigentliche Ziel der Geschichte sei, und die wesentliche Bedeutung des Christenthums darin sehen, daß es zu der freien Humanitätsentwicklung den weltgeschichtlichen Anstoß gegeben, daß es die großen socialen Reformen eingeleitet habe: so ist das ein Hauptirrthum der Zeit. Denn dieses Alles ist nicht das eigentliche Ziel, nicht die Sache selbst, sondern nur das Mittel, die Bedingung für den rechten Fortgang der Hauptsache. Die Emancipation ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern nur die hülfreiche Bedingung dafür, daß die Menschheit zu der rechten Unterordnung gelange unter das Reich Gottes, und hiermit auch zu der rechten Zugehörigkeit. Denn Niemand kann im wahren Sinne Gottes Diener sein, Niemand auch das echte, edle Liebesverhältniß realisiren, als nur wer ein Herr ist, wer eine Selbstherrlichkeit besitzt, welche er entweder als Opfer darbringen, an Gott hingeben kann, um sie veredelt und verklärt zurückzunehmen, oder aber egoistisch sich selbst in ihr abschließen, als Einer, der nicht dienen will.

Durch Christus und seine Offenbarung wird also der Mensch auf's Neue eingesetzt in jenes Recht des ersten Adam, die Erde sich unterthan zu machen, der Herr der Schöpfung zu sein, damit er so auf's Neue als Gottes Diener könne restituirt werden und das irdische Reich von ihm zum Leben empfangen. Die durch den Sündenfall verlorene Herrschaft über die Erde wird jetzt, soweit Dieses unter den Bedingungen des vorhandenen sündhaften Zustandes möglich ist, dem Menschen zurückgegeben, damit er wiederum geprüft werde, ebenso wie der erste Adam geprüft worden ist.

### §. 60.

Der vorchristlichen Menschheit war der hier bezeichnete Gegensatz unbekannt. In Israel trat das Gottesreich in nationaler Beschränkung auf, und die Freiheit war gebunden unter dem Joche des Gesetzes. Der Zustand war, nach des Apostels Ausdrucke (Gal. 4, 1—3), der des Kindes, während der Erbe noch in der Kinderschule war und zugleich Knechtesdienste that, unter Zuchtmeistern und Vormündern. Der menschlichen Freiheit

verblieb zwar Gotte gegenüber die Selbständigkeit, um seinem Gebote entweder gehorchen, oder auch nicht gehorchen zu können; aber unter der theokratischen Verfassung Israels besaß die Freiheit, gegenüber dem Reiche Gottes, noch nicht ihr eigenes Reich. Richten wir unsern Blick auf das Heidenthum: so begegnet uns bei den Griechen allerdings eine schöne Gestalt des Menschheitsreiches. Weil aber das Beste, das Gottesreich, ihnen fehlte, war auch jenes schöne Menschheitsreich eingeengt in nationale Schranken. Erst mit dem Christenthume tritt ein universales Gottesreich hervor, bestimmt, alle Völker der Erde zu umfassen, und zu gleicher Zeit ein universales Menschheitsreich, mit der Bestimmung, die Erde ihm selbst zu unterwerfen. Die Geschichte nach Christus zeigt uns nicht allein das Bündniß dieser beiden Reiche, sondern auch ihren gegenseitigen Widerstreit, indem der Mensch den ersten Sündenfall wiederholt, und als ein neuer Prometheus sein eigenes Reich begründen, in seiner eigenen Selbstherrlichkeit, im Gegensatze gegen das Reich Gottes, sich festsetzen, sich emancipiren will nicht allein von hemmenden Naturmächten und Weltmächten, sondern sogar von seinem Abhängigkeitsverhältnisse zu Gott und der göttlichen Offenbarung.

#### §. 61.

Zwar ist durch die Erscheinung Christi der im Obigen bezeichnete Gegensatz grundsätzlich und unmittelbar gesetzt worden; zwar hat schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche die freie Humanität und die durch das Christenthum in's Leben gerufene und sanctionirte Emancipation sich selber thatsächlich Zeugniß gegeben, namentlich in dem Ausdrücke der Brüderlichkeit und der Gleichheit aller Menschen vor Gott, als die alle herkommen von Einem Blute und alle zu Einem Heile berufen werden, dem Ausdrücke des Weltbürgerlichen (Kosmopolitischen) gegenüber dem bloß Nationalen, in der Geltendmachung der persönlichen Würde des Weibes und seiner Befreiung aus unwürdiger Knechtschaft, in den gleich Anfangs gepflanzten Keimen der Sklavenemancipation, in der Forderung der Religionsfreiheit und dem Proteste gegen allen Gewissenszwang („es ist ein Menschenrecht“, sagt schon im zweiten

Jahrhunderte Tertullian\*), „und kommt von Natur einem Jeden zu, sich an diejenige Gottesverehrung anzuschließen, welche er für die beste hält.“) Dennoch bedarf es der Zeit, damit jenes Wechselverhältniß von Gottesreich und Menschenreich, von geistiger Erlösung und socialer Emancipation, sich in seinen Consequenzen als eine allumfassende Gesellschaftsmacht entfalten könne. Von Allem, was bestimmt ist, in der Zeit zu wachsen, gilt der Erfahrungssatz, daß der Anfang erst am Ende völlig klar wird, daß die Art und Beschaffenheit des Samenkorns nicht eher recht erkannt wird, als wenn die Pflanze in der Blüthe steht. So gilt es im vollsten Maße von dem Christenthume, daß, was es in sich selber, was es seinem Principe und seinem Anfange nach ist, im Laufe der Zeiten sich immer völliger darlegt, mit wachsender Klarheit sich entwickelt, zur größten Klarheit aber erst gelangt gegen das Ende der Zeiten.

Die heidnischen und verderbten Zustände der Welt brachten es mit sich, daß die Stellung der ersten Kirche zur Welt überwiegend eine negative, asketische, entsagende war. Der Mensch wagte es sozusagen noch nicht, die Welt, welche ihm doch durch Christus wesentlich übergeben war, in wirklichen Besitz zu nehmen. Im Mittelalter tritt das Evangelium selbst unter die Völker als ein Gesetz, welches sie unter seiner Zucht hält; und es wiederholen sich die Zeiten des alten Testaments. Das Gottesreich erscheint, ähnlich wie die Theokratie Israels, „mit äußerlichen Geberden“, als die sichtbare Kirche, welche allbeherrschend ihre erziehende Auctorität und Gewalt ausbreitet über die ungesitteten Völker. Ist es doch bei Weitem mehr ein großes Reich der Auctorität, als der Freiheit, das die mittelalterliche Zeit uns vor Augen stellt. Jedoch unter der Zucht der Kirche keimt die Freiheit; und die Kräfte der vom Christenthume unzertrennlichen Emancipation erweisen sich, das ganze Mittelalter hindurch, in jenem Persönlichkeitsprincipe, welches auch in den gesellschaftlichen Verhältnissen, und zwar in mannigfachen Formen, zu Tage tritt,

---

\*) *Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere. Tertull. ad Scapulam I.*

in jener Ritterlichkeit mit den Charakterzügen des persönlichen Muthes, der Treue und der Ehre, in jener vielbesungenen Frauenminne, endlich auch in jenem romantischen Glückseligkeitsideale, welches sehnsüchtig in unbestimmten Fernen, hinter den blauen Bergen und goldenen Wolken gesucht wird (Kreuzzüge, Indien, Transoceanien), welches, obgleich von dem wahren Ideale der Seligkeit sehr verschieden, doch wenigstens bezeugt, daß die antiken Schranken gefallen sind, daß die menschliche Persönlichkeit sich ihrer selbst, ihrer Freiheit und ihrer eigenen Würde bewußt geworden ist, und sich in einer Welt bewegt, welche die Unendlichkeit zu ihrem Horizonte hat. Durch die Reformation und den ganzen Kreis von Weltbegebenheiten, welche ihr Bahn machten, findet ein Umschwung Statt. Indem das Evangelium und das Reich der Gnade wieder in seiner Reinheit hervortritt, so macht zu gleicher Zeit auch das Reich der Menschheit und der persönlichen Freiheit sich in seiner Selbständigkeit geltend. Die Kirche, welche Jahrhunderte lang die Herrschaft über die weltliche Seite des Volkslebens für sich beansprucht hat, wird zu ihrer eigentlichen Bestimmung zurückgeführt, zu der Verwaltung der göttlichen Gnadenmittel, zur Predigt des Wortes und Spendung der Sacramente. Der Staat, und zugleich mit diesem die Cultur und Civilisation, machen ihre Unabhängigkeit von den kirchlichen Anstalten geltend, und entwickeln sich nach ihren eigenen Gesetzen. Der Menscheng Geist nimmt sich selbst und seine Welt in Besitz, erkennt sich als den Beherrscher der Welt. Die alte Welt, Griechenland und Rom, werden auf's Neue gewonnen. Die neue Welt, Amerika, wird entdeckt. Die Buchdruckerkunst wird erfunden. Copernicus verkündigt eine völlig neue Anschauung des Schöpfungsbaues. Diese Humanitätsentwicklung, durch welche der Mensch sich, sowohl theoretisch als praktisch, zum Gebieter der Welt macht, setzt sich unter mannigfachen Kämpfen und Krisen fort bis in unsere Tage, wo sie eine neue Aera eröffnet mit den Ansprüchen der Revolution auf die „allgemeinen Menschenrechte“, mit den Schöpfungen der neueren Literatur und Kunst, sowie mit den großartigen Fortschritten der Naturwissenschaft und Naturbeherrschung nahe und ferne, in welchen je mehr und mehr eine Erfüllung jenes Gebotes



zu Tage tritt: „Machet die Erde euch unterthan!“ Die denkwürdigen Erfindungen der Neuzeit, die Eisenbahnen und Dampfschiffe, die „Blitzpost“ des Telegraphen, sie brechen in zunehmendem Maße die Schranken des Raumes nieder, und tragen dazu bei, die Menschen einander näher zu bringen, damit ein und dasselbe Reich die ganze Erde umspannen könne. Humanität und Freiheit lautet die Forderung des Zeitalters; und, richtig verstanden, ist diese Forderung durch das Christenthum selbst sanctionirt. Denn die menschliche Freiheits- und Culturentwicklung ist begründet in der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, in dem göttlichen Erziehungsplane, nur daß sie nicht den letzten Zweck, nicht das höchste Ziel ausmacht, sondern bloß eine Bedingung, ein Mittel ist für ein höheres Ziel. Und gegenüber allen jenen Emancipationsbestrebungen, gegenüber jener großartigen Entfaltung der natürlichen Kräfte des Menschen, läßt das Evangelium nicht ab, es zu bezeugen: „So euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei; so der Sohn euch aber nicht frei macht, so seid ihr nicht frei.“ Jenem colossalen Reichthume der Culturschätze gegenüber, welcher von Geschlecht zu Geschlecht immer mehr anwächst, bezeugt unablässig das Evangelium Jesu Christi: „Selig sind, die geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.“ Denn das wahre Wesen der Humanität, ja der Menschheit selbst, ist doch dieses, nach Gott zu dürsten, arm zu sein und zu bleiben mitten in ihrem weltlichen Reichthume, unwissend mitten in ihrem weltlichen Wissen. Das Wesen der Menschheit ist es, an sich selber nur eine unvollendete, fragmentarische Existenz zu sein, welche erst dadurch zu einem Ganzen wird, daß sie „zusammen unter Ein Haupt verfaßt wird, nämlich Christus“ (Eph. 1, 10).

Und hiermit stehen wir bei dem tiefsten aller Gegensätze, welche die Geschichte unsres Geschlechtes in sich trägt. Denn während die Menschen immer völliger zur Freiheit und Selbstständigkeit emancipirt werden, ihr eigenes Reich auf Erden immer fester begründen, immer weiter ausbreiten, und während das Evangelium diese Wege der Menschen unablässig mit derselben Forderung begleitet, mit welcher es zuerst in die Geschichte eintrat; so wird mit steigendem Nachdrucke den Menschen ein großes

Entweder — Oder vorgelegt: entweder in dienender Liebe das Menschheitsreich sich in Gottes Reich verklären zu lassen, oder in hochmüthigem Eigenwillen das Menschheitsreich gründen zu wollen außerhalb des Reiches Gottes und ohne dasselbe. Diese beiden Reiche gehen aber keinesweges nur ihren Gang ruhig nebeneinander: vielmehr steigert ihr Gegensatz sich zum Widerspruche und zum Conflict. Sofern nun das Menschheitsreich direct und bewußt in feindlichen Gegensatz gestellt wird zu dem Reiche Gottes, Christus und sein Evangelium mit bitterem Hasse bekämpfend: so sehen wir uns zurückgeführt auf den Gegensatz zwischen dem Reiche Gottes und dem dämonischen Reiche. Kein aufmerksamer Beobachter wird leugnen können, daß in der Geschichte Erscheinungen vorkommen, welche auf dämonische Kräfte und satanische Inspirationen hinweisen. Die neuere Zeit bietet uns Belege dafür aus der französischen Revolution, wo im Namen der Humanität das Evangelium unter die Füße getreten, und die Vernunft angebetet wurde unter der Gestalt einer öffentlichen Dirne. Beispiele lassen sich auch nachweisen in jenen geistigen Strömungen und Inspirationen, welche zu dem Jahre 1848 mitwirkten in weithin schallenden Festreden und Toasten, dem freien Geiste dargebracht, der freilich heute noch der Zukunft angehöre, der aber zu seiner Zeit „sich frei machen (emancipiren) werde von allen Mächten, sowohl den wirklichen auf Erden, wie auch den eingebildeten, im Himmel ihren Spuk treibenden.“

### §. 62.

Göttliche Gnade und menschliche Freiheit, Gottes und Satans Reich — dieses sind die Gegensätze, welche den Inhalt der Geschichte ausmachen. Und wenn die große Frage vom geschichtlichen Fortschritte in Betracht kommt, so müssen wir sagen, daß eben diese Gegensätze es sind, welche in der Geschichte fortschreiten bis an's Ende der Tage und sich immer mehr spannen. Die fortschreitenden Mächte der Geschichte sind also das Reich Gottes in seinem Verhältnisse zu dem der Menschheit, und dieses Menschheitsreich in seinem zwiefachen Verhältnisse zu dem Reiche Gottes. Die Bitte: „Dein Reich komme!“ enthält daher die wahre An-

schauung von dem geschichtlichen Fortschritte: denn in dieser Bitte bitten wir auch darum, daß das wahre und echte Reich der Humanität herbeikommen möge in seiner Einheit mit dem Reiche Gottes. Aber neben den Bestrebungen und Arbeiten, welche zur Erfüllung dieses Gebetes mitwirken, geht durch die Menschheit eine entgegengesetzte Bestrebung, ein entgegengesetzter Wille: die Arbeit für das Kommen eines völlig entgegengesetzten Reiches, nämlich des menschheitlichen, als des falschen Weltreiches. Jede Philosophie der Geschichte, welche diesen Gegensatz nicht fest im Auge behält, ist nur eine einseitige und — einäugige, nämlich eine bloß humanistische Betrachtungsweise. Wenn also Hegel in seiner „Philosophie der Geschichte“ sagt: „die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“, und Dieses dahin erklärt: der Orientale wisse nur, daß Einer frei ist, nämlich der Despot, die Griechen, daß Einige frei sind, nämlich die Griechen, während die übrigen Menschen Sklaven und Barbaren bleiben, daß wir aber wissen, daß Alle frei sind, daß der Mensch als Solcher frei ist; und hierin bestehe eben die wahre Aufgabe der Geschichte, dieses allgemeine Freiheitsbewußtsein, welches im Principe mit dem Christenthume gegeben sei, in allen Lebenskreisen zu entwickeln und allseitig durchzuführen: so wollen wir zwar das Wahre und Treffende dieser Geschichtsbetrachtung nicht verkennen, müssen aber doch behaupten, daß sie ganz unzulänglich sei für ein wirkliches Verständniß der Geschichte. Denn Hegel hat mit dem Allem nur das eine Glied des Gegensatzes, die bloße Humanitätsentwicklung geschildert, ausschließlich sich an die Fortschritte der Emancipation gehalten. Die Emancipation aber, mit der Cultur und Civilisation, welche letztere in unseren Tagen von Vielen als die wahre Aufgabe der Geschichte gesetzt wird, und mit welcher, wie sie hoffen, die goldene Zeit zuletzt anbrechen soll, bildet durchaus noch nicht den Alles entscheidenden Fortschritt. Dieser Fortschritt, auf welchen endlich Alles ankommt, ist die fortschreitende Wechselwirkung zwischen dem thatsächlich vorhandenen Reiche Gottes und der zur Freiheit, zur Cultur und Civilisation emancipirten Menschheit. Und das Alles abschließende und Alles entscheidende Endziel der Geschichte, welches daher unserem Streben

immerdar vorschweben muß, ist die Einheit des Menschheitsreiches und des Reiches Gottes, eine Einheit, welche die zwiefache Vollendung des Erlösungs- und des Emancipationswerkes in sich schließt, wobei wir freilich unter diesem letzteren Namen nichts Andres verstehen, als die wahre, durch das Christenthum selbst anerkannte und geheiligte Befreiung von den Naturmächten und allen unberechtigten Weltmächten.

Fassen wir nun hiernach den geschichtlichen Fortschritt näher in's Auge, so giebt es von alter Zeit her eine doppelte Anschauung: eine optimistische, welche sagt, daß die Zeiten besser werden, und eine pessimistische, welche sagt: sie werden immer schlechter. Das Christenthum ist die Wahrheit beider Anschauungen. Die Zeiten werden besser, nicht in dem Sinne, daß die nachfolgende Generation gerade eine tugendhaftere sein sollte, als die vorangegangene: denn in einer jeden Generation muß die Tugend, als persönlicher Vorzug, immer von vorne anfangen bei dem einen und dem andren Individuum; auch nicht in dem Sinne, daß das nachfolgende Geschlecht glücklicher sein sollte, als das vergangene: denn die Glückseligkeit bleibt immer etwas Unsicheres und Unberechenbares; aber besser werden sie, sofern das Gute, wenn auch unter theilweisen Rückfällen, zu immer reicherer Entfaltung und immer völligerem Bewußtsein kommt, und zugleich durch die fortschreitende Entwicklung der Cultur, Gefittung und Erfahrung, in welcher ein sicherer und unzweifelhafter Fortschritt stattfindet, eine immer größere Mannigfaltigkeit gewinnt von Mitteln und Möglichkeiten, sich zu offenbaren. Die Zeiten werden schlechter: denn auch das Böse kommt, obgleich unter theilweisen Hemmungen und Niederlagen, zu reicherer Entfaltung, offener und kräftigerer Vertretung, nimmt zugleich einen immer geistigeren, bewußteren Charakter an, und empfängt durch die fortschreitende Cultur und Bildung täglich neue Waffen. Der geschichtliche Fortschritt, im Ganzen und Großen betrachtet, läßt sich bezeichnen als die fortschreitende Aneignung (Assimilation) des Gesammtinhaltes des Daseins, sowohl der Natur als der Geisteswelt, ferner als die fortschreitende Production und die fortschreitende Kritik, wenn auch gewisse Perioden der Geschichte

eine einzelne dieser Richtungen vorzugsweise verfolgen. Da aber jene Aneignung, jene Production, jene Kritik, in Folge der entgegengesetzten Sinnes- und Willensrichtungen, in den Dienst entgegengesetzter Geister (in letzter Instanz des Guten oder des Bösen, Christi oder des Antichristi) gestellt werden, von welchen der eine Geist gerade Das assimilirt haben will, was der andere ausgeschieden und ausgelegt wissen will, und umgekehrt: so schreiten beide, das echte und das falsche Menschheitsreich, im Laufe der Zeiten fort, und zwar unter steigender Erinnerung ihrer Principien, welche immer mehr sich organisiren und gesellschaftlich constituiren wollen; und mehr und mehr gestaltet sich der weltgeschichtliche Kampf zu einem großen Principienstreite. Und da der Begriff der Zeit sich nicht trennen läßt von dem verwandten Begriffe des Unfertigen und Unreifen, des noch nicht Vollendeten, des noch nicht völlig Offenbaren und in's Bewußtsein Aufgenommenen: so kann die völlige Sonderung jener zwei Reiche erst eintreten am Ende der ganzen Zeitlichkeit, beim Abschlusse der Geschichte. Während des Fortganges der Entwicklung herrscht die Mischung. Daher muß die Geschichte unter dem Gesichtspunkte betrachtet werden, welchen jenes Gleichniß vom Unkraute unter dem Weizen, beide bis zur Ernte fortwachsend, uns eröffnet. Der Abschluß der Geschichte ist demnach der Tag des Gerichts, oder diejenige Weltkatastrophe, durch welche einerseits das wahre, mit Gottes Reich vereinte Menschheitsreich, die nicht bloß emancipirte, sondern erlöste Menschheit, aus dem Zustande der Mischung herausgehoben wird, anderseits das falsche Humanitätsreich, welches durch sein Fortschreiten in der unechten Emancipation immer mehr verschmelzen muß mit dem dämonischen Reiche, schließlich aus jedem Zusammenhange mit dem Guten hinausgestoßen und sich selbst, seiner egoistischen Isolirung, überlassen wird. Das Letzte auf der Erde und in der zeitlichen Entwicklung ist also nicht der ewige Friede, welchen die Philosophie geträumt hat, sondern der gewaltigste und heißeste Krieg zwischen den beiden Lagern, in welche alsdann das menschliche Geschlecht getheilt sein wird. Das goldene Zeitalter, welches allerdings für die letzten Zeiten verheißen ist, kann nur gedacht werden als die relativ vollkom-



menste, die relativ glücklichste Periode, wie sie überhaupt unter den irdischen Bedingungen möglich ist. Und diese ihre Unvollkommenheit wird sich eben darin offenbaren, daß sie, gleich früheren Blüthezeiten, wieder verschwindet und den letzten Weltkampf im Gefolge hat.

Unsre Bitte: „Dein Reich komme!“ kann darum erst durch eine Reihe geschichtlicher Krisen erfüllt werden, welche alle in jener letzten, Alles entscheidenden Hauptkrisis ihre Vollendung finden sollen. Und hier zeigt sich eine Parallele zwischen dem Kommen des Reiches Gottes in dem Geschlechte, und seinem Kommen in dem einzelnen Menschenleben. Je mehr ein Mensch sich selbst und sein eigenes Leben verstehen lernt: desto mehr wird er zu der Erkenntniß kommen, daß, wenn anders Gottes Reich Fortgang in seiner Seele haben, die echte Humanität in ihr zur Entfaltung kommen soll, diese durch eine fortgesetzte Scheidung des guten und des bösen Principis bedingt sei, deren Wirkungen in ihm durch einander gehen, durch einen fortgesetzten Reinigungsproceß, in welchem das sündige Wesen ausgeschieden und ausgestoßen wird. Er wird seine eigene Lebenszeit als eine Gnadenzeit verstehen lernen, welche ihm nicht allein zum Wachsthum und zum Wirken geschenkt ist, sondern besonders auch zur Läuterung und Reinigung. Er wird erkennen, daß, je mehr der Jahre verrinnen, diese innere Krisis um so dringlicher und nothwendiger wird, und einen immer geistigeren, die tiefste Wurzel der Gesinnung berührenden Charakter annimmt. Nur, wer für sein eigenes Leben diesen Blick hat, wird auch das des ganzen Geschlechts verstehen können, und nicht durch das viele Beiwerk der Geschichte, ihre vielen Nebenfragen sich verwirren lassen, daß er nicht sehe, welche Frage mitten in der großen, tausendfältig verschlungenen, unendlich wechselnden Bewegung die Eine eigentliche Hauptfrage bleibt. Er wird sich überzeugen, daß, worauf es vornehmlich ankommt, nicht sowohl Dieses sei, der Emancipation theilhaftig zu werden, welche nicht die Sache selbst ist, sondern der Erlösung.

## Gottes Reich und der Einzelne. Socialismus und Individualismus.

### §. 63.

Während die Emancipation (sowohl in guter als bedenklicher und schlimmer Bedeutung) fortschreitet, während zugleich die Erlösung ihre Kreise immer weiter zieht, und so das Persönlichkeitsprincip zu reicherer Entfaltung kommt, entwickelt sich ein steigender Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, sofern der Einzelne verlangt, in seiner unbedingten Berechtigung anerkannt zu werden, aber auch die Gemeinschaft ihrerseits den nämlichen Anspruch geltend macht. Dieser Gegensatz zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen, zwischen Socialismus und Individualismus, dieser durch das Christenthum selbst bedingte Gegensatz, wird durch dasselbe Christenthum auch wieder versöhnt und auf seine Einheit zurückgeführt. Unter Socialismus verstehen wir nämlich diejenige Anschauung und Tendenz, durch welche die Gemeinschaft, unter Individualismus dagegen diejenige, durch welche der Einzelne als der höchste und letzte Endzweck der ethischen Entwicklung gesetzt wird. Das Christenthum aber ist die Einheit beider Aufgaben. Es ist die absolut socialisirende Macht, indem es alle besonderen Differenzen der Menschheit in einer großen Liebesgemeinschaft aufheben und einigen will. Ebenso sehr ist das Christenthum aber auch die absolut individualisirende Macht, indem es, weit entfernt, die besonderen und eigenthümlichen Differenzen ausmerzen zu wollen — was gleichbedeutend wäre mit Aufhebung der Gemeinschaft selbst als solcher — jene vielmehr in der Einheit der Liebe erst recht entwickeln und verklären will. Es will die Totalität, „das Reich“, als Endzweck aller Entwicklung, und das Individuum als dienendes Mittel, Werkzeug, Organ für das Ganze. Aber gerade, weil es ein Reich von Persönlichkeiten, einen Totalorganismus geheiligter Individuen will, darum gilt ihm zugleich das Individuum als unbedingter Zweck an sich selber, und das Ganze als dienend dem Wohle des Individuums. Dieses ist der Gedanke, welchen der

Apostel ausspricht in seinem Bilde von dem Reibe mit vielen Gliedern, welche so innig zusammengefügt sind, daß, wenn Ein Glied leidet, alle leiden, und wenn Ein Glied in Ehren gehalten wird, alle sich mitfreuen. Der Einzelne ist da um des Ganzen willen; aber ebenso richtig darf gesagt werden, daß das Ganze da ist um des Einzelnen willen. Dieser Gemeinschaftszweck kann in dem irdischen Dasein, wo das Unkraut mit dem Weizen zusammen ist, wo jede Organisation unaufhörlich zu kämpfen hat mit den desorganisirenden Mächten, nur sehr relativ, nur unter großen Beschränkungen verwirklicht werden: zu seiner vollkommenen Verwirklichung kann er nur gelangen in der Vollendung des Reiches Gottes. Ein irdisches Abbild aber von dem Urbilde jenes Reiches soll annäherungsweise schon erstrebt werden unter der zeitlichen Entwicklung, soll erstrebt werden in allen menschlichen Gemeinschaftsverhältnissen, besonders in jenen Grundformen der menschlichen Gemeinschaft, welche Gott selber für die irdische Entwicklung geordnet hat, in der Kirche, dem Staate, der Familie, und zwar erstrebt werden in Uebereinstimmung mit der besondern Natur jedes Gemeinschaftskreises. Bei fortschreitender Entwicklung des Gemeinschaftslebens muß das Individuum zu einem volleren Freiheitsleben gedeihen, und einen weiteren Umfang gewinnen für seine Selbstbestimmung. Aber in demselben Maße muß auch die Gemeinschaft entwickelt werden zu einer reicheren, complicirteren Organisation und Gliederung. Je tiefere Wurzeln zu einer Zeit das Princip der Persönlichkeit schlägt, desto abhängiger wird die Gemeinschaft werden von dem Einzelnen, wird immer mehr sich genöthigt sehen, Rücksicht zu nehmen auf das Individuum; ebenso wird aber auch das Individuum alsdann, je freier und selbständiger es sich fühlt, umso mehr auch sich abhängig wissen von dem Ganzen, dessen lebendiges Glied es ist. Diese Wechselwirkung zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen ist es, wozu sowohl die Völker als die Individuen erzogen werden und sich selbst erziehen sollen, unter dem Einflusse der geschichtlichen Führungen, welche den Einen wie den Andern widerfahren. Jedoch kann sie nur in demselben Maße gewonnen werden, als beide, Gemeinschaft und Individuum, sich derjenigen gött-

lichen Macht unterordnen, welche die im höchsten Sinne socialisirende, wie zugleich die im höchsten Sinne individualisirende ist, nämlich dem Evangelium.

### §. 64.

Der einseitige Socialismus erscheint überall, wo die Gemeinschaft in dem Sinne zum Endzwecke gemacht wird, daß das Individuum, ohne zugleich Selbstzweck zu sein, nur Mittel sein soll und Werkzeug für die Gemeinschaft. In den Staaten des Alterthums stellt er sich durchweg dar, und selbst Plato's „Republik“, oder Idealstaat, ist als socialistisch zu bezeichnen in der hier angegebenen Bedeutung des Wortes. Echt socialistisch ist sein Verlangen, daß die Kinder den Eltern abgenommen und in einer Staatsanstalt erzogen werden, um nicht von den Eltern verzogen zu werden; socialistisch seine Forderung, daß die Wahl der Ehegatten nicht dem Bürger frei gestellt, sondern bestimmt werde von den Repräsentanten des Staates, damit nur diejenigen Männer und Frauen einander heirathen, aus deren Ehe die gesündesten und tüchtigsten Kinder für den Staat zu erhoffen seien. Jedoch nicht in der heidnischen Welt allein tritt dieser Socialismus auf, sondern gleichfalls in der Christenheit. Der Katholicismus ist socialistisch. Denn, obgleich er in der Theorie den ewigen Werth der Menschenseele, die Verantwortlichkeit jedes Einzelnen und seine Bestimmung zu einer ewigen Seligkeit anerkennt: so nimmt dennoch die kirchliche Gemeinschaft es hier über sich, die Seligkeit der Individuen mittels der Organe ihrer Hierarchie selbst zu besorgen, hält den Einzelnen beständig zurück in dem Zustande der Unmündigkeit und Unfreiheit, und entläßt ihn nie aus dem Joche menschlicher Ordnungen und Satzungen. Inquisition, Autodafé und Censur sind Momente dieses Socialismus, dessen Hauptzweck ist die Aufrechthaltung der bestehenden Gemeinschaft um jeden Preis. Auch der „confessionelle Staat“, welcher alle seine Bürger an dasselbe Bekenntniß bindet und schlechterdings keine abweichende Glaubenslehre und -gemeinschaft duldet, ist socialistisch, sofern er sich selber und seine Ordnungen als das

Eine Unbedingte hinstellt, und jedes Recht persönlicher Ueberzeugung in Abrede stellt. Aber auch auf dem Standpunkte des Liberalismus und der Emancipation, wo die Freiheit so oft in Anechtschaft umschlägt, kommt es zum Socialismus. So geschah es in der französischen Revolution, in jener Schreckenszeit, in welcher der bloße Verdacht, eine andere politische Meinung als die der augenblicklichen Machthaber zu hegen, schon das Leben kostete, weil die „gemeine Wohlfahrt“ durch solche verdächtige Individuen gefährdet schien. So auch in dem Systeme der Neuzeit, welches sich selbst als Socialismus und Communismus bezeichnet, und, wie phantastisch und völlig unausführbar es auch ist, jedenfalls sehr merkwürdig bleibt als experimentirende Tendenz. Sein Ausgangspunkt ist nämlich der Gedanke des menschlichen Geschlechts als des Höchsten, welchem die Individuen untergeordnet seien, und zugleich der Gedanke der vollkommen gleichen Berechtigung aller menschlichen Individuen, als vorübergehender und interimistischer Repräsentanten des Geschlechts. Auf dieser Basis will der Socialismus eine große allgemeine Haushaltung organisiren, eine große Genossenschaft mit Organisation der Arbeit, mit völliger Gleichheit des Eigenthums und des Genusses, Gleichheit des Wissens und der Bildung — eine Ordnung der Dinge, welche, wenn sie durchzuführen wäre, alle Individualität aufheben und vernichten müßte, und, obgleich sie dem Individuum das höchste Wohlbefinden verheißt, dennoch die Einzelnen der schrecklichsten Tyrannei unterwerfen und sie recht eigentlich auf das Prokrustesbette des Systems spannen würde.

Sehen wir inzwischen ab von den besondern Erscheinungen, in denen das socialistische Princip hervortritt, und fragen, welche eine Metaphysik denn einer Anschauung zu Grunde liege, die das Individuum zum unselbständigen Mittel für die Gesellschaft herabsetzt: so kommen wir auf den Pantheismus, welchem nur das Allgemeine als die Wahrheit (Wesenheit) der Dinge gilt, das Einzelne aber als verschwindendes Accidens. Der Pantheismus, in seiner Anwendung auf die menschliche Gemeinschaft und Geschichte, betrachtet die menschlichen Individuen bloß als verschwindende Tropfen im Oceane, während der Ocean selbst in seinem ununter-



brochenen Wellenspiele das in Wahrheit Seiende und Wirkliche ist. Einer solchen Anschauung gegenüber ist es vollkommen berechtigt, das Individualitätsprincip um so stärker hervorzuheben; und die, welche im Geiste des Christenthums dieses Princip geltend gemacht und gegen den socialen Pantheismus unsrer Tage Protest eingelegt haben, verdienen alle Anerkennung und allen Dank.

Allein es giebt auch einen einseitigen Individualismus, eine Isolirung des Einzelnen, wenn dieser nur Selbstzweck sein will, und nicht zugleich dienendes Glied. Wo dieser Individualismus praktisch wird und Verbreitung gewinnt, kann er nicht anders als gemeinschaftauflösend wirken. Das Ideal des consequent durchgeführten Individualismus würde eine Welt persönlicher Atome sein, welche sich gegenseitig anziehen und abstoßen, aber selbst da, wo sie sich associiren, es doch niemals zu einer andren Einheit bringen können, als zu einer bloß gesellschaftlichen (contractmäßigen) Verbindung, welche nach Gefallen immer wieder aufgelöst werden kann, weil diejenige Einheit und Ganzheit, welche wesentlich die Voraussetzung der Theile bildet (*totum est partibus prius*), das eigentliche Mysterium des Lebens und jedes Organismus, ihnen völlig fremd bleibt.

### §. 65.

Der Individualismus kann, gerade wie der Socialismus, in den verschiedensten Lebenskreisen auftreten; wir können daher reden von einem politischen, kirchlichen und religiösen Individualismus. Der religiöse Individualismus hat in unserm Jahrhundert ohne Zweifel seinen bedeutendsten und edelsten Vertreter gefunden in Alexander Vinet. Im Gegensatz gegen den socialen Pantheismus, welcher alles Eigenthümliche und Concrete auflösen, die Persönlichkeit dethronisiren und das Abstract-Allgemeine hinstellen will als das „Ein und Alles“, hebt er mit der ganzen Wärme und Kraft der Beredsamkeit das Individuum hervor, als das eigentlich und ausschließlich Reale, das in Wahrheit Existirende, und statuirt das Individuum als den Endzweck des

Schöpfungswerkes\*). Die Individualität ist das jedem Menschen von Gott aufgedrückte Gepräge, der von Gott ihm anvertraute Schatz, welchen er gegen die von Seiten der Umgebung und Gemeinschaft ihn bedrohenden Gefahren geltend machen und behaupten soll. Denn obgleich die Gemeinschaft (*la société*) in mancher Hinsicht die Entwicklung des Individuums bedingt, und Niemand ihrer entbehren kann: so hat doch die Gemeinschaft als solche eine natürliche Tendenz, die Individualität zu verdrängen und zu verwischen. „Geboren werden wir alle als Originale“: denn in jedem Individuum, das zur Welt kommt, selbst dem unbegabtesten und unbedeutendsten, ist ein besonderer Gedanke (*intention*) der Vorsehung erkennbar, die Absicht, ein von allen andren verschiedenes Wesen, welches gerade so noch niemals dagewesen ist, zu bilden. „Obgleich wir aber alle als Originale geboren werden, sterben dennoch die Meisten von uns als Copieen“: denn die Gemeinschaft oder Gesellschaft (*la société*) hat immer das Streben, die Individuen ihr selbst gleichförmig zu machen und deren Eigenthümlichkeit fortzuspülen. Die schwächeren Individuen werden durch die Macht des Beispiels und der Sitte, durch Vorurtheil und Convenienz, durch die ganze Mannigfaltigkeit socialer Einwirkungen, allmählich dahin gebracht, ihre Eigenthümlichkeit einzubüßen. Sie machen sich zu bloßen Werkzeugen für das Ganze, und opfern, so zu sagen, ihre Besonderheit als Beisteuer zu dem großen Gesellschaftsfonds, in welchem dieselbe wie in einem Rachen verschwindet. Und doch ist das Individuum — was Vinet wieder und wieder einschärft — etwas Höheres, als die Gemeinschaft, darum nämlich, weil es zur persönlichen Gottesgemeinschaft, zu lebendiger und directer Vereinigung mit Gott bestimmt ist, während die Gemeinschaft immer nur ein indirectes Verhältniß zu Gott hat. Die Würde des Individuums, selbst des geringsten und unbedeutendsten, besteht darin, daß es als solches, als bewußtes Selbst, vor Gott existirt, daher ewiger

---

\*) Vergl. u. A. Vinet, *Sur l'individualité et l'individualisme*, ferner *Du rôle de l'individualité dans une réforme sociale*, zwei Abhandlungen, aufgenommen in seine *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*.

Seligkeit oder ewiger Verdammniß theilhaft werden kann. Nicht der Gemeinschaft, wohl aber des Individuums wartet ein zukünftiges Leben, eine Unsterblichkeit jenseits des Grabes. Nur das Individuum glaubt, hofft, gehorcht, leidet und liebt. Nur der Einzelne ist in seinem Gewissen Gotte verpflichtet und verantwortlich; der Einzelne ist der wahre Gegenstand des Aufmerkens Gottes und seines Gerichtes; der Einzelne ist's, der dereinst vor dem Richterstuhle der Ewigkeit stehen soll, ja, täglich vor ihn hingestellt wird. Nicht die Menschheit in abstracto, nicht die Gemeinschaft ist es, sondern die einzelne Seele, an welche das Evangelium sich wendet mit seinen Forderungen und mit seinen Verheißungen. Der Einzelne, ich und du, ist es, zu dem Gott in seinem Worte spricht: „So kommet nun und laßt uns mit einander rechten.“ (Jes. 1, 18). Die Gemeinschaft ist nicht ein Wesen (*la société n'est pas un être*), sondern nur eine auf Verständigung beruhende Einrichtung (*un arrangement*) unter den persönlichen Wesen. Oder unter einem anderen Gesichtspunkte angesehen: Die menschliche Gesellschaft ist ein Ocean, auf welchen die einzelne Seele in einem winzig kleinen Fahrzeuge hinausgeworfen ist, um mitten durch alle Wogen ihren Weg zu suchen zu den Küsten einer neuen Welt, wo sie landen könne. Beide sind bewundernswerth, der Ocean und das Fahrzeug. Das Fahrzeug, welches ein Jeder von uns zu steuern berufen ist, und mit welchem wir in jener neuen Welt anlegen sollen, ist unsre eigene Individualität. Zwar ein Anderer, nicht ich selbst, lenket die Meereswellen, und bestimmt ihren Lauf und Weg, der über den tiefen Abgrund führt: das Fahrzeug aber ist mein; und der Ocean ist da um des Fahrzeugs willen, nicht das Fahrzeug um des Oceans willen. Denn die Hauptsache, Absicht und Endzweck ist, daß das Fahrzeug lande, d. h. daß das menschliche Einzelwesen, welches unter der Menge der Geschöpfe allein in unmittelbarem Verhältnisse zu Gott steht und der eigentliche Gegenstand und Mittelpunkt des Schöpfungswerkes ist, seine Bestimmung erfülle. Alles kommt darauf an, daß man richtig steuere. Denn gleichwie das Meer, das flüssige Element, weniger flüchtig als die Luft und weniger fest als die Erde, die zwiefache Eigenschaft hat, daß es das Fahrzeug tragen

kann, aber auch es verschlingen: ebenso auch dieses flüssige sociale Element, über welches das Einzelleben dahin segelt. Auf dem Oceane der menschlichen Gesellschaft kann man ebensowohl zu Grunde gehen, wie auf dem dieser Erdfugel; und es wäre eine unnütze Frage und Untersuchung: auf welchem der beiden Oceane die meisten Schiffbrüche vorkommen?

Diese Geltendmachung der Individualität spricht allerdings eine heilige und werthvolle Wahrheit aus, aber nicht die ganze Wahrheit. So darf freilich Niemand leugnen, daß eine tiefe praktische Wahrheit in jenem uns vor Augen gemalten Bilde liegt, dem Bilde der in ihrem Nachen auf den weiten Ocean hinausgeschleuderten Einzelseele, welche zuletzt an ferner Küste landen soll. Jedoch, wollen wir einmal in Bildern reden: so kennen wir noch ein anderes Bild der Meerfahrt des Menschenlebens. Wir kennen das Evangelium von Christus und seinen Jüngern auf dem See Genesareth, wo er den Sturm und die tobenden Wellen stillt und die Jünger ungeschädigt zu Lande bringt. Hier haben wir ein Bild der Kirche, des Kirchenschiffes, welches über das empörte Meer der Welt und der weltlichen Gesellschaft dahin fährt, das Bild einer Meerfahrt in Gemeinschaft mit Andern, die alle unter einem und demselben Herrn vereint sind. Und wir werden erinnert, daß, wenn wir hoffen wollen zu landen, wir uns auf dem rechten Schiffe mit den rechten Gefährten befinden und vor Allem den Herrn am Bord haben müssen. Ein Bild, gewiß nicht weniger berechtigt als jenes erstere, und eine Seite der Sache ausdrückend, welche in Vinet's Individualitätstheorie nicht zum Vorschein kommt. Zwar liegt eine einseitige Auffassung auch dieses Bildes nahe. Wollte Jemand denken, daß, weil er äußerlich, dem Augenscheine nach, mit im Kirchenschiffe sei, weil er äußerlich zu der wahren Kirchengemeinschaft gehöre, er darum unfehlbar auch landen werde an den Küsten der Seligkeit: so wäre das ein schwerer Irrthum. Und hiergegen könnte, als passendes Correctiv, das erstere Bild in Anwendung kommen, nach welchem jeder in dem Fahrzeuge seiner eigenen Individualität segeln muß, und wohl zuzusehen hat, daß er nicht von den Wogen verschlungen werde; oder, wie der Däne Sören Kierkegaard sich ausdrückt, daß auf

dem großen Weltmeere ein Jeder segeln muß „in seinem eigenen kleinen Rajah“.

Ohne Bild: bei Vinet kommt die Gemeinschaft nicht zu ihrem Rechte, und gerade darum auch nicht das Individuum. Wie nachdrücklich er auch die Individualität und die Persönlichkeit hervorheben mag: jedenfalls fehlt bei ihm die Idee von einem Persönlichkeitsreiche, der Gedanke eines Totalorganismus von Persönlichkeiten. Die Gemeinschaft, d. i. der ethische Organismus, ist ihm gleichbedeutend mit Gesellschaft. Das französische Wort: la société führt diese Zweideutigkeit mit sich, da es Beides bezeichnen kann, während ein schärferes Denken hier verschiedene Begriffe anerkennen muß. Gesellschaft nämlich bezeichnet nur die äußerliche, zufällige Einheit menschlicher Individuen, Gemeinschaft aber, im Gegensatze gegen die Gesellschaft, die innere, organische Einheit. In der Gesellschaft treten die Individuen als selbständige auf, ohne zugleich Glieder zu sein an einem größeren, sittlichen Ganzen: in der Gemeinschaft sind sie nur selbständig, sofern sie zugleich organische Glieder sind. Die Gesellschaft ist ein Product der Individuen, durch deren wechselseitige Beziehung sie gebildet und in's Leben gerufen wird: die Gemeinschaft ist nicht bloßes Product der Einzelnen, ist vielmehr Voraussetzung für dieselben. Daraus nun, daß Vinet die sittliche Welt lediglich vom Standpunkte der Gesellschaft auffaßt, wird es erklärlich, daß er la société jetzt als ein bloßes „arrangement“ unter den Individuen, dann vollends als einen „Océan“ bezeichnet, wobei er an die ganze unbestimmte Unendlichkeit der Verhältnisse des menschlichen Lebens denkt, welche in ihrer rastlosen Wallung das Individuum bald tragen, bald verschlingen. Und es leuchtet ein, daß, je mehr die moderne Emancipation und Freiheitsentwicklung, und hiermit die Selbständigkeit des menschlichen Individuums fortschreitet, um so mehr die „Gesellschaft“ wachsen wird an Macht und Bedeutung. Aber das menschliche Individuum hat nicht allein ein Verhältniß zu der Gesellschaft, sondern ganz besonders zu der Gemeinschaft, d. i. zu ethischen Organismen, in welchen feste, göttliche, über den Menschen stehende Ordnungen ihm begegnen, und in welchen das Individuum nicht nur eine begrenzende und einschränkende Macht für



sein inneres Leben finden soll, sondern zugleich eine stützende und tragende. Indesß der Begriff ethischer Organismen liegt außerhalb des Gesichtskreises Vinet's, kommt höchstens vorübergehend bei ihm vor, ohne daß Weiteres aus ihm gefolgert wird. Daher bleibt denn auch die höchste Idee der christlichen Ethik, die Idee des Reiches Gottes, ohne bestimmenden Einfluß. Das höchste Gut ist unserm Denker nur die ewige Seligkeit für das Individuum, nicht aber eine Totalität, nicht ein vollendeter Menschheits- und Weltzustand, ungeachtet dieses doch eine Idee ist, welche, vorbereitet unter dem alten Bunde, völlig geoffenbart in dem neuen, sich durch die ganze heilige Schrift hindurchzieht. Jener Individualitätstheorie zufolge kann daher auch das Reich der zukünftigen Seligkeit nur gedacht werden als eine Versammlung heiliger und seliger Geister, welche einzelweise sich zusammen finden, ohne einen wirklichen Gemeinschaftsleib zu bilden. Die Bibel hingegen beschreibt die Gemeinschaft der Heiligen als einen aus vielen Gliedern bestehenden Leib, an welchem Christus das Haupt ist, als einen aus lebendigen Steinen auferbauten Tempel, dessen Grundstein Christus ist. Und fragen wir, welches von Beiden hier in Wahrheit das Erste sei, das einzelne Glied oder der Leib, der einzelne Stein oder der Tempel; so muß unwidersprechlich die Antwort lauten, daß nicht das einzelne Glied, nicht der einzelne Stein das Erste sei, sondern der Tempel und der Leib. Das Ganze ist vor seinen Theilen: hierin besteht das Wesen jedes Organismus. Für Vinet ist die Kirche nur eine Gesellschaft, welche von Zeit zu Zeit sporadisch sich dadurch bildet, daß mehrere Individuen zu gemeinsamer Gottesverehrung auf dem Grunde des Evangeliums sich zusammenschließen. Aber die geschichtliche Continuität der Kirche durch alle Wandlungen der Zeit hindurch, die Kirche als Voraussetzung für die Individuen, nicht bloß mit dem Worte, sondern auch mit den Sacramenten als göttlichen Mysterien, durch welche die Gemeinschaft mit dem Erlöser und die gegenseitige Gemeinschaft der Gläubigen lebendig erhalten wird, hat für seine ethische Anschauung nicht die Bedeutung einer bestimmenden und maßgebenden Macht.

## §. 66.

Seiner Vorstellung vom Reiche Gottes und der Kirche entspricht Vinet's Vorstellung von der „Menschheit“ (l'humanité), welche nach ihm eines Theils nur die Masse der, unsern Planeten bewohnenden, menschlichen Individuen bedeutet, andern Theils den Inbegriff, die Zusammenfassung aller die Natur des Menschen bestimmenden Eigenschaften.\*). Allein die Menschheit ist nicht bloß die „Masse“ der menschlichen Individuen, sondern ein die Einzelwesen umschließender Organismus, ein Baum mit vielen Zweigen, die alle aus demselben Stamme wachsen. Dazu befaßt die Menschheit nicht nur die augenblicklich lebenden, unsern Planeten bewohnenden Individuen, sondern zugleich die früheren und künftigen Erdbewohner, alle Glieder desselben Menschheitsleibes, woraus sich ergibt, daß wir Pflichten haben, wie gegen die Jetztlebenden, ebenso auch gegen die Verstorbenen und die noch Ungeborenen. Und ebenso wenig ist die Menschheit ein bloßes „ensemble“ von mancherlei Eigenschaften, welches wir zu einem Gattungsbegriffe abstrahirt haben. Nein, sie ist eine Idee, ein Einheitsgedanke, welcher in einer Totalität menschlicher Individuen verwirklicht wird. In keinem einzelnen Individuum (mit Ausnahme des centralen Individuums, Christus) kann die menschliche Natur sich vollständig realisiren und erschöpfen; kein einzelnes Individuum kann den ganzen und vollen Menschen darstellen. Nur die Totalität der menschlichen Individuen kann es, sofern diese mit ihren Eigenthümlichkeiten sich alle gegenseitig ergänzen und vervollständigen.

Jene Vorstellung der Menschheit als eines Abstractums führt uns zurück auf den Streit der Scholastiker über Realismus und Nominalismus. Der reine Realismus erkennt nur das Allgemeine als das in Wahrheit Seiende, der Nominalismus dagegen nur das Einzelne, das Besondere, während das Allgemeine ihm bloß als eine Abstraction von dem Besonderen gilt.

---

\*) Vinet, Essais de philos. morale p. 193: On peut entendre par humanité deux choses, la masse des hommes qui peuplent notre planète et l'ensemble des attributs qui constituent la qualité d'homme.

Hiernach hat also das Allgemeine in sich selbst gar kein Dasein, sondern nur in unserer Reflexion, welche sich eben einen Gattungsbegriff zurechtlegt. Beide Auffassungen haben sowohl Recht als Unrecht: denn die Wahrheit ist allein die lebendige Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen. Die Menschheit, das menschliche Geschlecht hat seine Wirklichkeit nur in den Individuen; wiederum sind die Individuen nur wirklich das, was sie sind, in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen Geschlechte, und an der Stelle, welche ein jedes im Reiche der Menschheit einnimmt. Dieses angewandt auf den hier erörterten Gegensatz von Socialismus und Individualismus, von Gemeinschaft und Einzelnen, dürfen wir sagen, daß aller einseitige Socialismus ausschließlich realistisch sei, indem er die Individuen als vorübergehende und verschwindende setzt, das Abgemeine aber das Eine und Alles sein läßt; der Individualismus dagegen ist ausschließlich nominalistisch, indem er die isolirten Individuen als das einzig in Wahrheit Existirende setzt, und die Gemeinschaft zu einem bloßen Arrangement unter den Individuen degradirt, sie aber nicht anerkennt als ein Wesen (*un être*) an sich selbst. Welche eingreifende Bedeutung der Realismus und der Nominalismus für die Glaubensweise und Lehre des Mittelalters gehabt haben, ist bekannt. Hier ist es aber von besonderem Interesse, uns zu erinnern, daß jener Gegensatz auch im Mittelalter seine ethische Bedeutung hatte, nämlich bei der Frage von dem Verhältnisse der Kirche zu dem Einzelnen. Da machte der Nominalismus, im Gegensatze gegen den einseitigen Socialismus der Kirche, das Recht der Individualität geltend, und übte namentlich gegen den Schluß des Mittelalters eine die damalige Kirche zersetzende Wirkung, weshalb man die Nominalisten oft als Vorläufer des Protestantismus gepriesen hat. Die Lobpreisung ist indessen nicht ohne Mißverständniß. Denn in der That waren sie nur Vorläufer der im Zeitalter der Reformation auftauchenden religiösen Secten, nicht aber der protestantischen Kirchenbildung selbst. Die Reformation selbst ging zurück auf die in der heil. Schrift gegebene Einheit des Nominalismus und des Realismus, auf die Anschauung, welche wir im Nachfolgenden darlegen werden. In der neueren Zeit wiederholt

sich fortwährend jener Gegensatz unter höheren, mehr entwickelten Formen. Die Gegenwart ist, ohne gerade den Namen anzuwenden, übermäßig reich an Nomnialisten, sowohl religiösen und kirchlichen, als auch politischen, d. h. an Leuten, welche die Religion ausschließlich zur Angelegenheit des Einzelnen, einer Privatsache machen, die Kirche in ein Conventikel, den Staat aber in eine bloße Gesellschaft verwandeln. Die christliche Anschauung dagegen ist die höhere Einheit jener Gegensätze. Sie ist realistisch, oder, um uns eines dem modernen Bewußtsein näher liegenden Ausdrucks zu bedienen, universalistisch: denn das Reich, die Totalität, geht dem Individuum voraus, sofern dieses als ein Glied des Ganzen angesehen wird, als Glied an dem großen Leibe. Sie ist aber auch nominalistisch, oder individualistisch: denn das Individuum ist nicht bloß ein dem Ganzen dienendes Glied, sondern zugleich unendlicher Zweck an sich selber, von unendlichem Selbstwerthe. Was aber vom Reiche Gottes gilt, als der Finalbestimmung für die Entwicklung aller Gemeinschaft, Dasselbe gilt auch von den niederen Gemeinschaftsorganismen, deren jeder auf das Reich Gottes typisch hinweist. Von jedem Gemeinwesen, einem Volke, einer Gemeinde, einer Familie, gilt es einerseits, daß die Einheit und das Ganze nicht anders zu wirklicher Existenz kommt, als nur in und mit den Individuen, anderseits jedes dieser Glieder als solches nur besteht in und mit der betreffenden Einheit, und daß, nach Baader's Ausdruck, die Gemeinschaft und der Einzelne gegenseitig eintreten für ihre Existenz. Der Leib existirt nicht außer oder neben seinen Gliedern; und ebenso wenig haben die Glieder desselben irgend eine wirkliche Existenz außerhalb des Leibes.

### §. 67.

Der bei Vinet immer wiederkehrende Satz, daß das Individuum höher stehe als die Gemeinschaft, wird irreführend, wenn er unbedingte Geltung haben soll. Denn daraus würde folgen, daß die Gemeinschaft nichts weiter bedeute, als nur ein Mittel für das Individuum. Es ist freilich unleugbar, daß das Individuum, nach seiner ewigen Bestimmung betrachtet, in keiner der

irdischen Gemeinschaftsformen aufgeht. Daß es aber nicht in irgend einer der irdischen Gemeinschaftsformen aufgeht, das gründet sich eben darauf, daß das Individuum Glied einer höheren Ordnung ist, zur Bürgerschaft in einem höheren Reiche berufen. In der Familie geht es nicht auf, weil es die Bestimmung hat, ein Mitglied des Staates zu werden. In dem Staate geht es nicht auf, weil es bestimmt ist, ein Glied des Menschheitsreiches zu sein, welches zum Reiche Gottes verklärt werden soll. Es geht nicht auf in der sichtbaren Kirche, weil es bestimmt ist für die Gemeinschaft der Heiligen. Die Wahrheit ist diese, daß auf jeder Entwicklungsstufe der sittlichen Welt ein Verhältniß der Gegenseitigkeit stattfinden soll zwischen der Gemeinschaft und dem Einzelnen, so daß die beiden für einander sowohl Mittel sein sollen, als Zweck. Daß das Individuum etwas Höheres sei als die Gemeinschaft, will Vinet damit begründen, daß nur das Individuum, nicht die Gemeinschaft, ethisches Subject sei. Und verhielte es sich wirklich so, daß die Gemeinschaft als solche ohne religiöse und sittliche Subjectivität wäre: alsdann müßte freilich die Gemeinschaft ausschließlich zum Mittel herabgesetzt werden für das Individuum. Nur das Individuum, sagt er, sei unsterblich; nur das Individuum habe ein wirkliches Verhältniß zu Gott. Allein so unleugbar es ist, daß nicht jede Art und Gestalt der Gemeinschaft die Verheißung des zukünftigen Lebens hat: Eine Gemeinschaft giebt es doch, welche ohne Zweifel diese Verheißung hat, nämlich die Gemeinde Christi, welcher die Zusage gegeben ist, daß die Mächte des Todes sie nicht sollen überwältigen (Matth. 16, 18). Der heil. Schrift liegt die Anschauung zu Grunde, daß die Gemeinde ein religiös-ethisches Subject ist, und im Verlaufe der Zeiten hinanwächst zu „dem vollkommenen Manne, der da sei in dem Maße des vollkommenen Alters Christi“ (Ephes. 4, 13). Und gleichwie die Schrift hier die Gemeinde darstellt als „einen Mann“, so an andren Stellen als „Weib“, als „die Braut“, deren Bräutigam Christus ist (Offenb. 22, 17). Dieselbe Anschauung begegnet uns, wenn der Apostel zu den Galatern sagt 3, 28: „Ihr seid alle zumal Einer (εἷς) in Christo Jesu“; und Ephes. 2, 14 f.: Christus „hat aus Juden und Heiden Eines gemacht, und aus Zweien



Einen neuen Menschen geschaffen in ihm selber.“ Wer dürfte wohl diese oder ähnliche Stellen so deuten, als habe der Apostel bloß „ein ensemble von Eigenschaften“ gemeint, und dasselbe zu einer Personification zusammengefaßt, mit welcher es ihm weiter kein Ernst sei? Er redet vielmehr von einer Gesamt-Persönlichkeit, nicht als einer bloß collectiven, sondern als einer organischen Einheit. Allerdings existirt nun die Gemeinde, als der neue Mensch, nicht außer oder neben den einzelnen gläubigen Individuen, deren ja ein jedes für sich sein persönliches Verhältniß zu Gott hat. Indem sie aber alle vereint sind in demselben Herrn und demselben Geiste, alle vereint in demselben Glauben, derselben Hoffnung, derselben Liebe, alle derselben allgemeinen Güter theilhaftig: so sind sie alle nicht bloß Eines (*Έν*), sondern Einer (*εις*), obgleich dieser Eine sich noch in seiner Entwicklung befindet, noch kein völlig ausgetragenes Kind. Sie sind alle Einer, weil sie in ihrer Totalität den neuen Menschen darstellen. Dieser ist nämlich in keinem einzelnen von ihnen vollständig realisirt, und außerhalb der Einheit ist Jeder nur ein Bruchstück, spiegelt nur einen einzelnen Strahl des Bildes Christi ab: denn nur die ganze Gemeinde kann den Reichthum Christi widerspiegeln. Das christliche Leben des Einzelnen veranschaulicht immer nur in eingeschränkter, begrenzter Weise das Liebesverhältniß des neuen Menschen zu Gott, welches nur verwirklicht werden kann in einem Gemeinschaftsleben, wo Alle ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Gnadengaben nur Eines denken und wollen, wo Alle Ein Gesamtbewußtsein und Ein Gesamtwille befeelt, wo die Vorstellung von dem Einen ganzen Leibe, seinen Bedürfnissen und seinem tiefsten Verlangen, in jedem einzelnen Gliede lebt. Ueberall, wo eine Gemeinde wahrhaft gläubiger Seelen vorhanden ist, hat nicht bloß der Einzelne, sondern auch die ganze Gemeinde ein wirkliches Verhältniß zu Gott, was sich namentlich ausspricht in dem wahren Gemeindegebete, dem Vaterunser, welches die Gemeinde beten soll bis an das Ende der Tage, und in welchem nicht bloß Jeder für sich in seinen eigenen, persönlichen Anliegen betet, sondern Einer betet für Alle, und Alle für Einen, sämmtliche Beter also in solidarischer Verbindung.

Binet sagt: nicht der Gemeinschaft warte das zukünftige Gericht, sondern des Individuums. Dagegen fragen wir: ob es denn nicht eine gemeinsame Versündigung gebe, eine Gesamtschuld, ob es nicht Gemeindefünden gebe, welche verschieden sind von den Sünden der Einzelnen, ob nicht z. B. jene Schreiben an die sieben Gemeinden in der Offenbarung (Cap. 2 u. 3) das göttliche Urtheil aussprechen über die Gemeinden (unter dem Namen „des Engels“ derselben), als Gesamtpersönlichkeiten, als Gemeinschaften von mitverantwortlichen Seelen? Und weiter fragen wir: ob es nicht Volksversündigungen gebe, und ob nicht schon in dieser Zeitlichkeit Gottes gerechte Gerichte ergehen über die Völker? Die Propheten Israels verkünden von Anfang bis zu Ende sowohl Verheißungen als Drohungen dem ganzen Volke. Und als Christus über Jerusalem weinte, weil es nicht erkannte, was zu seinem Frieden diene: weinte er da nur über die Einzelnen, und nicht über das Volk als Volk? Das göttliche Wort sagt uns ausdrücklich, daß in der zweiten Zukunft des Herrn alle „Völker“ vor ihm sollen versammelt werden (Matth. 25, 32), daß alle Leute von Ninive, welche sich bekehrten auf die Predigt des Propheten, im Gerichte auftreten und jenes „Geschlecht“ verdammen werden, welches sich nicht bekehrt hat bei der Predigt Christi (Matth. 12, 41), daß also Geschlecht zeugen soll gegen Geschlecht. Das Studium der Geschichte und die aufmerksame Beobachtung der vor unsern Augen verlaufenden Ereignisse, Beides führt uns zu der unabweislichen Ueberzeugung, daß in einem Volke alle Individuen, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, mitverantwortlich sind für den Charakter des in der Gesamtheit herrschenden Gemeingeistes. Die geschichtliche Betrachtung nöthigt uns zu der Erkenntniß des Gesetzes der Solidarität (d. h. Alle für Einen, und Einer für Alle), oder daß Alle mitverantwortlich sind in Betreff der Lebensaufgabe, welche der Gemeinschaft als Gemeinschaft gestellt ist, daß alle Glieder mitverantwortlich sind für den Leib, und daher auch mittheilhaftig seines Wohles und Wehes, seiner Ehre und Unehre. Und nicht nur auf das jetztlebende Geschlecht erstreckt sich diese Solidarität, sondern auch auf die vorangegangenen, deren Erben

wir sind, und auf die zukünftigen, welche wieder unsere Erben sein werden, im Guten sowohl als im Bösen. Wie will man doch unter den Voraussetzungen des bloßen Individualismus jene Freude erklären, welche wir empfinden, so oft wir uns hoffend eine bessere Zukunft der Menschheit, oder eine bessere Zukunft unsres Volkes vorstellen, obgleich wir persönlich diese Zukunft nicht erleben werden? Oder die Begeisterung, mit welcher ein Volk für eine gerechte Sache kämpft, und in welcher Tausende ihr Leben auf dem Schlachtfelde opfern, im Hinblick auf eine Zukunft, welche sie selbst nicht sehen sollen, und im Rückblick auf eine Vergangenheit, welche sie ebenfalls nur im Geiste geschaut haben, auf die Thaten und Ehren der Vorväter? Was bedeutet für uns überhaupt die geschichtliche Vorzeit, in welcher wir noch nicht auf Erden waren, und was kann die geschichtliche Zukunft, in welcher wir nicht mehr auf Erden sein werden, fortan für uns gelten, ohne diese solidarische Verbindung, diesen inneren Zusammenhang zwischen Persönlichkeiten, welche, obgleich der Zeit nach von einander weit geschieden, dennoch mit einander eine lebendige Einheit bilden? Dieses große Gesetz der Solidarität wird vollständig verkannt in einer Individualitätstheorie, für welche die Gemeinschaft nur ein „Arrangement“ ist unter den persönlichen Atomen, und welche consequenter Weise die Begriffe: Geschichte und Tradition in ihrer geistigen Bedeutung leugnen muß.

### §. 68.

Aber gerade, weil Vinet die Gemeinschaft nicht zu ihrem Rechte kommen läßt, darum kann er auch die einzelne Persönlichkeit, deren er sich doch gegen das Ganze annehmen will, nicht zu dem ihr gebührenden Rechte kommen lassen. Die Würde und Selbständigkeit des Individuums behauptet und geltend gemacht zu haben, bleibt allerdings sein großes Verdienst. Indem er aber übersieht, daß das persönliche Subject ein dienendes Glied ist innerhalb eines organischen Ganzen, entzieht er zugleich dem Individuum einem wesentlichen Theile nach die Stütze, welche es eben in der Gemeinschaft finden soll. Allerdings hat er einen

scharfen Blick für die Gefahren, welche dem Individuum drohen von Seiten der Gesellschaft; er betrachtet die letztere mit ihrer Unendlichkeit von Vorurtheilen und Illusionen, von Verführungen und Irrungen als eine Macht, welche, einem Meerungeheuer gleich, das Individuum verschlingen will. Aber die stützende und tragende Macht, die erziehende Wirkung, welche von den Institutionen, Ueberlieferungen und Gewohnheiten des Gemeinwesens ausgeht, stellt er völlig in Schatten. So bekämpft er denn Staats- und Volkskirchen, während er ihre pädagogische Bedeutung gänzlich verkennt, es verkennt, daß die wahre Individualitätskirche, die Gemeinde der Heiligen, sich allmählich entwickeln soll gerade aus dem Schooße der Volkskirche heraus, es übersieht, daß der Einzelne zur Freiheit soll erzogen werden, und kränkt dadurch insbesondere das Recht der Unmündigen, daß er sie auf jenen „Ocean“ hinaus schleudern läßt, daß er von den noch nicht Erzogenen schon reife Ueberzeugung und selbständige Entscheidung verlangt. Doch auch in anderer Hinsicht beraubt er das Individuum des ihm zukommenden Rechtes, indem er es absondert von einem wesentlichen Theile des in der Gemeinschaft ruhenden, auch ihm bestimmten geistigen Reichthums. Consequenter Weise muß diese Individualitätstheorie überhaupt das sympathische Element in der menschlichen Natur zurückdrängen, und dazu führen, daß jedes Individuum nur autopathisch arbeite an seiner eigenen Vervollkommenung. Wohl wird es anerkannt, daß Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen die Grundtugenden des Individuums sein sollen. Jene Theorie aber kann doch nur die besondere Menschenliebe, die Liebe zu den menschlichen Individuen fordern, sofern diese das allein wirklich Existirende seien, nicht aber die allgemeine Menschenliebe, nicht die Liebe zum Volke, zum Vaterlande und zur Kirche, nicht die Liebe zur Menschheit und dem idealen Menschheitszwecke, und vor Allem nicht die Hingebung an das Reich Gottes, welches im Kommen begriffen ist und geschichtlich sich vollendet. Wir betonen, daß die Theorie, welche in unserm Jahrhundert ihren religiösen Hauptrepräsentanten an Vinet gefunden hat, für alles Angeführte keinen Raum hat. Denn von ihm persönlich Solches zu behaupten, sind wir weit entfernt.

Wenige Schriftsteller giebt es, aus welchen uns eine Individualität entgegenleuchtet, so sympathisch, so reich an Theilnahme für alles Menschliche, wie gerade die seinige; und an vielen Stellen seiner Schriften athmet, der Theorie zum Troste, eine tiefe, wahrhaft universale Liebe. Ja, wir dürfen sagen, daß gerade seine Liebe zur Menschheit es war, welche eine solche Sorge für die Individuen ihm einflößte und ihn aufforderte, gegen einen Universalismus zu kämpfen, durch welchen er sie in Gefahr sah, sich zu verlieren und zu Grunde zu gehen. Man lese ihn selber, z. B. seine „Abhandlungen über Moralphilosophie“, seine „Evangelischen Studien“ und seine „Geistlichen Reden“ (Discours), und man wird hohen Genuß finden in seinen geist- und gemüthvollen Auseinandersetzungen.

### §. 69.

Was hier gegen den Schweizer Vinet gesagt ist, gilt in noch höherem Grade gegen den Dänen Sören Kierkegaard, einen Mann, welcher mit reicher Begabung und potenzirter Einseitigkeit, zunächst unter seinen Landsleuten, der Anwalt des Individualismus geworden ist. \*) Da seine Schutzschriften für den

---

\*) S. Kierkegaard (spr. Kierkegohr) ist 1813 in Kopenhagen geboren, 1855 ebendasselbst gestorben. Obgleich Candidat der Theologie, hat er sich nie um ein Amt in der Kirche beworben. „Er ist Schriftsteller und nur Schriftsteller, ein feiner Psychologe und ein begabter Dichter, dessen Stellung die eines großen, lebendig anregenden, tieferfassenden Schriftstellers, nicht aber die eines Parteiführers ist.“ (M. Lütke, Kirchliche Zustände in den scandinavischen Ländern, Elberfeld 1864. S. 46.) Von seinen zahlreichen Schriften sind nur wenige und nicht gerade die bedeutendsten in's Deutsche übersetzt worden, von welchen folgende besondrer Erwähnung werth ist: „Zur Selbstprüfung, der Gegenwart empfohlen.“ (Vgl. Barthold, Aus und über K. Derselbe, Zwölf Reden K.'s. 1875.) Schon darum, weil auch in Deutschland die Ansichten des jedenfalls merkwürdigen Mannes mehrfache Aufmerksamkeit erregt haben, schien es zweckmäßig, die Beleuchtung derselben aus der Originalausgabe dieser „Christl. Ethik“ auch in die deutsche Ausgabe übergehen zu lassen. Erblicken wir doch in Kierkegaard eine so stark ausgeprägte Erscheinung des Subjectivismus, daß er flüchtig als warnendes Beispiel einer Richtung, welche zur Signatur unsrer Zeit gehört, dienen kann. Und wie interessant ist die Vergleichung jener zwei



Individualismus eine denkwürdige Episode in der neueren, namentlich dänischen Literatur bilden, so verbreiten wir uns über seine Wirksamkeit etwas ausführlicher, wenn auch der Haupt- und Mittelpunkt derselben schon an Vinet zur Anschauung gebracht ist. Immerhin mag die nun folgende Partie nur als eine bloße Episode der gegenwärtigen Schrift gelten. Wie bei Vinet, so geht auch bei Kierkegaard der Gegensatz, welchen er zwischen Individualismus und Socialismus macht, auf einen höheren zurück, nämlich den Gegensatz zwischen Individualismus und Universalismus. Um des näheren Verständnisses willen möge dahier der letztere hier wieder gekennzeichnet werden.

Unter Universalismus verstehen wir also die Geistesrichtung, welche das Allgemeine als das Höchste setzt. Da nun das Allgemeinste von Allem die reinen Ideen und Kategorien sind: so wird der philosophische Idealismus, welcher als Panlogismus auftritt, auch den reinsten Universalismus darstellen. Bekanntlich hat dieser in unsrer Zeit seinen Ausdruck in der Hegelschen Philosophie gefunden. Wo die letztere consequent durchgeführt wurde, da mußte das ganze Dasein sich in ein Ideenreich, eine Welt der Begriffe verwandeln. Jede Erscheinung der Wirklichkeit, in Natur und Geschichte, wurde nur als eine Erscheinung oder Phase des Gedankens betrachtet; und auch die Religion galt nur als eine niedere Form des Wissens, als ein Innehaben des Absoluten in der Form der Vorstellung, während die Philosophie die Wahrheit in der allein vollkommen entsprechenden Form des Begriffs besitze. Die menschliche Persönlichkeit, die menschlichen Individualitäten waren da nur vorübergehende Repräsentanten der Idee, oder Statisten in dem Schauspieler, welches die Idee seit ewigen Zeiten vor sich selber aufführt. Denn die Geschichte sei in Wahrheit nicht die Geschichte des Menschen, sondern der Idee. Im Bunde mit diesem philosophischen herrschte zu jener Zeit ein poetischer, künstlerischer Idealismus, welcher, gleichgültig gegen den

---

hier nebeneinander gestellten Männer, welche, ungeachtet der Uebereinstimmung in wichtigen Gesichtspunkten, doch fast so verschieden sind, wie der südliche und der nordische Himmel!

Anm. d. Uebers.

besonderen Inhalt des Kunstwerkes, das Allgemeine, die schöne Form als das Wesentliche setzte, und daher mit gleichem Interesse bei einem jeden Kunstwerke verweilte, mochte dieses seinen Stoff aus dem Alterthume entnehmen oder aus der neueren Zeit, vom Himmel oder von der Erde, von dem Großen oder dem Kleinen, wenn nur das Allgemeine, d. h. die Schönheitsform, vorhanden war. Das Speculative und das Aesthetische blieben für diese Geistesrichtung überall das Höchste. Wo sie rein durchgeführt wurde — was übrigens bei Hegel selbst durchaus nicht der Fall ist, in dessen idealistischen Darstellungen sich ein erheblicher Einschlag aus der Wirklichkeit findet, wodurch eine Zweideutigkeit entstand und längere Zeit eine gewisse unvermeidliche Mystification sich erhielt — bei consequenter Durchführung, sage ich, mußte denn auch für das Individuum sich Dieß als das Höchste ergeben, in der Ruhe der Betrachtung weilen zu können, in den lustigen Hallen des Universalismus mit seinen weiten Aussichten, seinen logischen Säulen und Pfeilern, seinen ästhetischen Bildern aus allen Zeiten und allen Weltgegenden, Bildern, welche, als die ideale Verklärung der Wirklichkeit, weit schöner waren, als die unmittelbare Wirklichkeit selbst. Auch redete man in jenen Tagen viel von dem logischen, dem speculativen und dem ästhetischen — Bade, welches man sich bald vorstellte als ein Seebad in den heraklitischen Strömungen der Unendlichkeit, bald als ein Luftbad in dem ewigen und wandellosen Aether der reinen Ideen, wie es denn auch als die wahre Lebenskunst gepriesen wurde, durch das Endliche hindurch den Duft der Unendlichkeit einzuathmen. Unter diesem speculativen und ästhetischen Ideenrausche hatte man nur vergessen, daß es Eine Idee giebt — sie war gleichsam abhanden gekommen — die religiös-ethische Idee, welche sich mit einem bloß idealen Sein, einem Sein im Gedanken, im Bilde, nun einmal nicht abfinden läßt, sondern welche Existenz fordert. Gegen diesen Universalismus mußte sich daher bald eine Reaction erheben, sowohl von Seiten der Philosophie als der Theologie, ein Protest im Namen der Ethik und der Religion, der Persönlichkeit und der Individualität, des einzelnen Menschen wie überhaupt alles Einzelnen und Besonderen, denn auch die Erfahrungswissenschaften,

namentlich die Naturforschung, mußten Einspruch erheben gegen eine bloß idealistische Behandlung. Der Umschlag blieb nicht aus. Sowohl in der Welt der Natur, als der des Geistes machte die mikroskopische Betrachtung sich geltend im Gegensatze zu der teleskopischen, der Unendlichkeit zugewandten; und der Sinn entwickelte sich für das Kleine, dem Menschen Zunächstliegende, was der Mensch so oft unbeachtet läßt. Indessen kam Alles an auf die nähere Beschaffenheit dieser Reaction: ob das Kind sollte mit dem Bade ausgeschüttet werden, ob der Universalismus in jeder Bedeutung des Wortes verworfen wurde, oder ob man sein Streben richtete auf eine höhere Einheit des Universalismus und des Individualismus, der Idee und der wirklichen Existenz. Hier befinden wir uns wieder mitten in dem Probleme des Mittelalters über Nominalismus und Realismus, nur daß die alte Frage wiederkehrt in moderner Gestalt. Der Sprachgebrauch ist freilich der gerade entgegengesetzte: denn, was das Mittelalter Realismus nannte, nennen wir Idealismus, und was damals Nominalismus hieß, heißt heute Empirismus. Die Sache selbst ist aber ganz die nämliche, was schon jene Prädicate anzeigen, welche man im Mittelalter den Realisten beilegte, da man sie formalizantes, metaphysicantes nannte, eine Benennung, welche gerade passend wäre für die Idealisten unsrer Zeit.

In der besprochenen nominalistischen, von dem Interesse für die Wirklichkeit ausgehenden Reaction, soweit diese sich in der ethischen und religiösen Sphäre bewegt, nimmt nun S. Kierkegaard eine eigenthümliche Stellung ein. Das Unheil der Gegenwart erblickt er darin, daß unsre Zeit zu viel und vielerlei zu wissen bekommen, und über allem diesem Wissen vergessen habe, was es denn eigentlich heiße, zu existiren, und was Innerlichkeit bedeute; daß unser Geschlecht über dem Aesthetischen, dem Speculativen, dem Weltgeschichtlichen vergessen habe, worin die Hauptaufgabe des Lebens bestehe: nämlich, in Wirklichkeit „ein einzelner Mensch“, ein bestimmter Mensch zu sein; daß die Zeit vor lauter Objectivität verlernt habe, wie jedes Menschen Aufgabe vielmehr sei, wahrhaft subjectiv zu werden. Daher hat er zu seiner Lebensaufgabe gemacht, daß er, brechend mit dem

herrschenden Geiste und zur Entscheidung drängend, Eines aufstelle und durchführe, nämlich die Kategorie: „der Einzelne.“ Sollte er eine Inschrift für sein Grab verlangen, so wollte er keine andere, als: „dieser Einzelne.“ Und er war überzeugt: wenn diese Kategorie auch von seinen Zeitgenossen noch nicht verstanden würde, sie würde gewiß verstanden werden von der Nachwelt.\*)

Wenn nun Kierkegaard diese Kategorie sich als eine Art Entdeckung vindicirt und sich auf keinen andren Vorgänger beruft, als allein auf Sokrates: so dürfte er dazu nur insoweit berechtigt erscheinen, als man die höchst eigenthümliche Art und Weise berücksichtigt, in welcher er diese Kategorie geltend gemacht hat, und welche sich ohne Zweifel bezeichnen läßt als ein wahres Unicum. Schon vor ihm hatte M. Vinet dieselbe Kategorie hervorgehoben, und mit seiner edlen Beredtsamkeit ihr in der Literatur eine eingreifende Bedeutung verschafft. Bei Kierkegaard's Auftreten war der Individualismus neben dem Universalismus schon in vollem Gange. Ueberhaupt aber darf man ja sagen: jene Kategorie „der Einzelne“ sei allen Denen gemein, welche, freilich in weit umfassenderem Sinne als sowohl Vinet wie Kierkegaard, das Persönlichkeitsprincip geltend machen, also Gottes und zugleich des Menschen Persönlichkeit behaupten im Gegensatze gegen den Pantheismus. „Das Individuum, der Einzelne“, so lautet die Kategorie des Nominalismus; und, richtig verstanden und Alles wohl erwogen, ist dieser — wenn er nämlich den Realismus nicht ausschließt, sondern einschließt — von den Beiden das Höhere. Das Besondere steht höher, als das Abstract-Allgemeine, das Persönliche höher, als das Unpersönliche. Nur das Einzelne existirt, hat thatsächliches Dasein (*existentia est singulorum*, heißt es bei den Scholastikern), während das Allgemeine nur ein ideales Dasein hat, und erst in seiner Einheit mit dem Einzelnen zum thatsäch-

---

\*) Vgl. Synspunctet for min Forfattervirksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien af S. Kierkegaard. Udgivet af P. C. Kierkegaard. Kjöbenhavn 1859. S. 105. (Gesichtspunkt zur Beurtheilung meiner Autorschaft. Eine offene Mittheilung, ein Bericht an die Geschichte von S. Kierkegaard. Herausgegeben von P. C. Kierkegaard (seinem Bruder, damals Bischof in Aalborg).)

lichen Dasein kommt. „Der Einzelne“, dieß ist die Kategorie des Christenthums und des Theismus. Denn auch Gott ist, freilich nicht in weltlichem, sondern in überweltlichem Sinne, „der Einzelne“, nicht das unbestimmt Allgemeine, nicht der abstracte, sondern der vollkommene, dreifaltig Eine, welcher, obgleich alle Möglichkeiten und Wirklichkeiten in sich befassend und umfassend, dennoch von dem Weltalle auf's Bestimmteste geschieden ist. Aus einer früheren Zeit können wir hier an den Gegensatz von Leibnitz und Spinoza erinnern, indem Jener, gegenüber, der Spinozistischen Substanz, diesem Alles verschlingenden Oceane, Beide, Gott und Geschöpf, als „Monaden“, als Einzelwesen bestimmte und das Universale aufgenommen sein ließ in das Individuale. In unserer Zeit aber dürfen wir auf Schelling hinweisen, nachdem nunmehr sein neueres System uns im Zusammenhange vorliegt. Während Hegel das Allgemeine als das in Wahrheit Seiende setzt, und dasselbe seine besonderen Bestimmungen sich selbst successive geben, sich selbst zu seinen Concretionen hinbewegen läßt: so betrachtet der spätere Schelling, hierin mit Aristoteles übereinstimmend, das Einzelne als das in Wahrheit Seiende. Nicht, als leugnete er die Bedeutung der Ideen, der allgemeinen Begriffe. Aber die Idee gelangt bei ihm nur dadurch, daß sie Attribut des Einzelnen wird, zur Theilnahme am factischen Dasein, an der Existenz; und Gott ist ihm das absolute Einzelwesen, welches sich mit dem Allgemeinen bekleidet. Während Hegel sagt: das Allgemeine sei es, was sich individualisire, sagt Schelling, daß im Gegentheil das Besondere und Einzelne es sei, was sich universalisire\*). Er fragt: woher doch das Allgemeine die Macht bekommen sollte, sich zu individualisiren und sich eine Existenz zu geben? Ein Bedenken, welches auch so ausgedrückt werden kann, daß nicht der Gedanke als das Allgemeine und Ideale, sondern der Wille als das Wirkliche und Existirende das Erste ist, welches Macht hat, sich selbst und Anderes zu bestimmen. Die Vernunft ist ihm nur der Inbegriff, die Allheit der göttlichen

---

\*) Schelling, Von der Quelle der ewigen Wahrheiten. Werke Bd. II, Abtheil. I, S. 587.



Möglichkeiten, der Kreis derjenigen Prädicate, durch welche das absolute Einzelwesen sich intelligibel (denkbar) macht. Die Vernunft, oder das bloße Ideenreich, es ist; zur Existenz aber kann es nicht anders kommen, als durch einen Willen. Außer Schelling nennen wir Franz Baader und seinen entschieden christlichen Theismus. Ebenso den jüngeren Fichte, welcher durch seine auf Leibniz zurückweisende Persönlichkeitslehre das Einzelne und Monadische zur Geltung bringt, als das in Wahrheit Seiende. Aber, „was die Philosophie sucht, besitzt die Theologie“, nämlich in der Offenbarung. Die Metaphysik der Offenbarung ist nämlich unzweifelhaft diese: daß nicht die unpersönliche Idee, sondern die persönliche Existenz, nicht der Gedanke, sondern der Wille, nicht die Weisheit, sondern die Liebe das Erste in Gott ist; wie dieselbe auf der andern Seite uns sagt, daß diese allmächtige Liebe nicht anders existirt und sich offenbart, als allein in der Form der Weisheit. Und wenn die Heilige Schrift das Reich Gottes uns darstellt als das Höchste im ganzen Umfange des Daseins, so sagt sie uns hiemit unzweifelhaft, daß nicht das unpersönliche Allgemeine, nicht die unpersönlichen Ideen, Wirkungen und Kräfte ihrem Werthe nach das Erste seien, den ersten Rang einnehmen und den höchsten Werth haben, sondern die einzelnen persönlichen Existenzen; aber sie sagt uns zugleich, daß diese persönlichen Existenzen sich nur entwickeln mittelst einer Organisation, welche ein System von Ideen und Kräften umschließe.

Man meine nicht, daß alle diese Sätze über Existenz und Idee, über das Besondere und das Allgemeine, Nichts seien als leere und unfruchtbare Metaphysik, mit welcher die Ethik verschont bleiben sollte. Im Gegentheile finden sie die fruchtbarste Anwendung auf das ethische Verhalten des Menschen, und stellen namentlich dem Individuum die Aufgabe, zu deren Erfüllung die erlösende Gnade ihm verhelfen will: daß es in seinem sittlichen Streben die Einheit von Existenz und Idee, von Wille (Liebe) und Erkenntniß, von Einzel- und Gemeinschaftsleben zum Ausdruck bringe, indem hier jeder Dualismus vom Uebel ist. Obgleich es den Anschein haben kann, daß metaphysische Probleme, wie das vom Nominalismus und Realismus, dem ethischen Interesse fremd

seien und fernliegen, so sind sie dennoch eng und innig mit ihm verbunden, weil alle metaphysischen Probleme gleichsam zu der ethischen Lebensaufgabe hin gravitiren, in dieser ihr Centrum und ihre abschließende Finalbestimmung finden. Gerade die ethischen Kategorien, also das Alltägliche, das jederzeit einem Jeden Zugänglichende, sie sind, richtig verstanden, zugleich das höchste Metaphysische, das tiefste Speculative.

Kierkegaard hat demnach vollkommen Recht, wenn er sagt: mit der Kategorie „der Einzelne“ stehe und falle die Sache des Christenthums; ohne diese Kategorie behalte der Pantheismus unbedingt den Sieg\*). Auf den ersten Blick sollte es nun scheinen, daß Kierkegaard gemeinschaftliche Sache machen werde mit denjenigen philosophischen und theologischen Richtungen, welche es eben darauf anlegen, das Princip der Persönlichkeit im Gegensatz gegen den Pantheismus durchzuführen. Das ist indeß bei Weitem nicht der Fall. Denn die erwähnten Richtungen, welche einem abstracten Idealismus gegenüber die Kategorien der Existenz und der Persönlichkeit geltend gemacht haben, thaten dies nicht im Sinne eines Entweder — Oder, sondern im Sinne eines Sowohl — Als auch. Ihr Augenmerk war die zu erstrebende Einheit der Existenz und der Idee, was besonders daraus zu ersehen ist, daß sie das System, die Totalität wollten. Bei Kierkegaard dagegen kommt, im Fortgange seiner Entwicklung, die Existenz und die Wirklichkeit immer mehr in die Stellung, daß sie sich nur negativ zu der Idee verhält, womit der Umstand zusammenhängt, daß es zuerst und zuletzt die Speculation und das System sind, welche er bekämpft. Nicht darum ist es ihm zu thun, eine Speculation durch die andere, ein System durch das andere zu verdrängen, nein, er will eine Metabasis in ein ganz anderes genus (d. i. die Versetzung auf einen völlig andren Grund und Boden). Direct freilich richtet er seine Polemik nur gegen das Hegel'sche System. Er findet, wie gesagt, daß über dem vielen Wissen, der vielen Aesthetik und der vielen Weltgeschichte diese Zeit vergessen habe, was es eigentlich heiße, zu existiren, und was Innerlichkeit, inneres

\*) „Synspunctet for min Forfattervirksomhed.“ S. 110.

Leben bedeute. Die Kategorie „des Einzelnen“ interessiert ihn daher allein in dem Sinne des als Einzelner existirenden Menschen. Er ist zu der Erkenntniß gekommen, daß „die Subjectivität die Wahrheit sei“ — ein bedenklicher Satz, bei welchem es der Erinnerung bedarf, daß es nur Eine menschliche Subjectivität giebt, von welcher jener Satz wirklich gelten darf, nämlich Jhn, welcher im prägnantesten Sinne der Einzelne in der Menschengeschichte heißen kann, und welcher allein sprechen darf: „Ich bin die Wahrheit“, jener große Einzelne, welcher gekommen ist, um sich selbst universal zu machen, um sich Allen mitzutheilen durch die Stiftung der heiligen allgemeinen Kirche, während jede andere menschliche Subjectivität nur durch ihn der Wahrheit theilhaftig werden kann, niemals aber selbst die Wahrheit wird. Kierkegaard hat sich überzeugt, daß, was die Zeit unter ihrem vielen Wissen, ihrem Verlorensein in den Objecten bedürfe, — ein Sokrates sei, welcher seiner Anschauung nach eine Art Zuchtmeister auf Christum sein solle. „Sokrates! Sokrates! Sokrates! Ja, man muß freilich dreimal deinen Namen nennen; es wäre nicht zu viel, ihn zehnmal zu nennen, wenn das etwas helfen könnte. Man meint, die Welt bedürfe einer Republik, und man meint, einer neuen Gesellschaftsordnung und einer neuen Religion zu bedürfen; aber daran denkt Keiner, daß, was diese gerade durch vieles Wissen verwirrte Welt noch bedarf, ein Sokrates ist“\*). Indem er sich aber nun sokratisch gegen die Speculation wendet, „um ihr Schwierigkeiten zu machen, und um das eingebilddete Wissen wie einen Dampf fortzublasen“, um Nüchternheit und Besonnenheit zu wecken: so wendet er sich zugleich indirect — denn direct hat er sich niemals darauf eingelassen — gegen diejenigen Richtungen der philosophischen und theologischen Speculation, welche doch eben seiner eigenen Kategorie, wenn auch in weit universalerem Sinne als er selbst, das Wort reden. Alle diese Richtungen wirft Kierkegaard ohne Weiteres zusammen unter den Namen „Speculation“ und „Mediation“ (Vermittelung), ohne daß er sich irgendwie einlassen sollte auf eine tiefer gehende Untersuchung der inneren Un-

---

\*) „Sygdommen til Døden“ (die Krankheit zum Tode). S. 93.

terschiede jener speculativen Richtungen, namentlich in Betreff ihrer Stellung zur göttlichen Offenbarung, was freilich kein Zeugniß ist von „sokratischer Besonnenheit“.

Diese rücksichtslose, in so mancher Hinsicht völlig unkritische, bloß flankirende Polemik gegen die Speculation findet indessen eine mildernde Erklärung in seinem, ihm eigenthümlichen Pathos\*) Wie nämlich die Geschichte der Wissenschaften uns in verschiedenen Perioden zahlreiche Beispiele von Männern bietet, deren Enthusiasmus der rein logische, deren Leidenschaft die Idee und das reine Wissen war, so daß sie in dieser ihrer Leidenschaft der factischen Existenz in's Angesicht schlugen und für die Wirklichkeit und ihre augenfälligsten Thatfachen die Augen zuschlossen (man denke z. B. an den älteren Fichte): so war umgekehrt gerade die Existenz und das Wirkliche die Leidenschaft unsres Kierkegaard, welche ihn rücksichtslos machte gegen die Idee, was sich nothwendig an der Existenz selbst rächen und die Folge haben mußte, daß eben die Existenz bei ihm zu kurz kam. „Existenz“ — „der Einzelne“ — „Wille“ — „Innerlichkeit“ — unendliche Interessirtheit“ — „das Paradoxe“ — „Glaube“ — „Aergerniß“ — „glückliche und unglückliche Liebe“ — von diesen und ähnlichen Existenzkategorien ist er gleichsam benommen und überwältigt, ja, in eine Art extatischen Zustandes versetzt. Daher kämpft er nun gegen alle Speculation, auch gegen solche Männer, denen es ein Ernst ist, im Glauben zu speculiren, und deren Streben gerichtet ist auf ein tieferes Verständniß der Wahrheiten der Offenbarung. Alle und jede Speculation ist nach ihm bloßer Zeitverderb, führt vom Subjectiven abwärts hinein in's Objective, führt von der Existenz hinweg zur bloßen Idee, ist eine gefährliche Zerstreuung; alle speculative Gedankenvermittlung betrüge nur um die Wirklichkeit, bringe uns trügerisch um das eigentlich Entscheidende (das Eine Nothwendige) in der Existenz, sei eine Verfälschung des Glaubens mit Hülfe der Idee. So reichlich er selber auch mit Ideen ausgerüstet ist: so läßt sich dennoch die ganze Bewegung seiner Eigenthümlichkeit durch ihre verschiedenen Stadien hindurch flüchtig

---

\*) Das zunächst Folgende ist aus des Verfassers Schrift: „Vom Glauben und Wissen“ hier aufgenommen.

bezeichnen als ein fortgesetztes Absterben für die Idee, wodurch er zu derjenigen persönlichen Existenz gelangen will, welche ihm als die einzig wahre gilt, und deren Werth sich genau nach den idealen Herrlichkeiten bemisst, welche daran gegeben und abgestreift werden müssen, um so jene Existenz zu gewinnen. Seine tiefste Leidenschaft ist nicht sowohl das Ethische, nicht sowohl das Ethisch-Religiöse, als vielmehr das Ethisch-Religiös-Paradoxe, ist, wie man immerhin auch sagen darf, das Christenthum selbst — wohlverstanden, wie dieses gerade seinem Auge erschien\*). Das Christenthum ist ihm nämlich das göttliche Absurde (*credo, quia absurdum*) — nicht etwa nur das relativ Paradoxe, d. h. im Verhältniß zu dem natürlichen, in Sünde und Weltlichkeit verstrickten Menschen, wie das ja die Schrift (1. Kor. 2, 14) und die Kirche selbst lehren, sondern das absolut Paradoxe, was aller Vernunft zuwider geglaubt werden müsse, darum, weil jede Idee, jeder Weisheitsgedanke davon ausgeschlossen sei, ein unter allen Umständen für den Menschen Unzugängliches. Der Glaube ist ihm die höchste „existentielle Leidenschaft“, welche, vom Sünden- und Schuldbewußtsein durchzittert, der Vernunft zum Troste, das Paradoxe sich zueigne, und von welcher alle Erkenntniß und alle Contemplation ausgeschlossen sei, da sie selbst von rein praktischer Natur sei, ein bloßer Willensact. Nichtsdestoweniger ist Alles für ihn zugleich dialektisch. Seine Dialektik aber ist nur eine scheidende und sondernde Existenzdialektik, welche das Verhältniß des Individuums zu den verschiedenen Sphären der Existenz entwickelt, besonders aber die inneren Widersprüche in dem Glaubensprobleme auseinandersetzt, und warum eben „in Kraft des Absurden“ geglaubt werden müsse, gleichwie sie auf der anderen Seite das Mißverhältniß zwischen Speculation und Existenz entwickelt; wobei man nur zu beklagen hat, daß die Speculation so unvollkommen zu Worte kommt und in solchen Erscheinungen sich muß widerlegen lassen, zu welchen sie sich gar nicht als zu den ihrigen bekennen kann. Zugleich ist aber auch zu beklagen, daß die Existenz, die höhere Wirklichkeit, namentlich das Factum der

\*) Ueber Kierkegaard's höchst verschlun, geradezu nicht-ethischen Gottesbegriff vergl. des Verfassers angeführte Schrift.



Offenbarung, so unvollständig zur Darstellung gelangt, da Gottes Menschwerdung in Christus, oder, wie Kierkegaard sie spielend nennt, „das Gottes-Werden“, was ihm jenes Paradoxe ist, als ein völlig isolirtes Factum — ein *deus ex machina* — geschildert wird, ohne irgend eine Verbindung mit der Oekonomie und den Alles beherrschenden Grundgedanken der Offenbarung, auf welche er sich überhaupt nicht eingelassen hat, ohne Zweifel, weil er dadurch allzu tief in die Idee und in das Objectiv hinein gerathen wäre, und weil dadurch zu viel Weisheit und Vernunft in das Ganze hineinkommen könnte. Sein Interesse ist lediglich der Einzelne in seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott; und dieses „existentielle“ Pathos, welches seine Dialektik beherrscht, bildet den leitenden Gesichtspunkt für Kierkegaard's umfangreiche Autorschaft.

Sein Hauptgedanke ist dieser: „die Christenheit ist nichts als eine ungeheure Sinnestäuschung, daß nämlich alle diese Tausende ohne Weiteres sich Christen nennen, diese vielen, vielen Menschen, deren weit, weit überwiegende Zahl nach Allem, was man wahrnimmt, ihr Leben doch in völlig anderen Richtungen, nach ganz anderen Kategorien führt“\*). Als die Hauptaufgabe stellt er hin: „ein Christ zu werden“. — „Der Einzelne. Diese Kategorie ist bisher nur einmal, ihr erstes Mal, mit entscheidender und siegreicher dialektischer Kunst zur Anwendung gebracht worden, nämlich von Sokrates, und zwar zu dem Zwecke, das Heidenthum aufzulösen. In der Christenheit wird sie jetzt zum zweiten Male, und gerade umgekehrt zu handhaben sein, nämlich zu dem Zwecke, die Menschen (die sogen. Christen) zu wirklichen Christen zu machen. Es ist also nicht die Kategorie des Missionars im Verhältniß zu Heiden, denen er das Christenthum predigen soll, sondern die des Missionars mitten in der Christenheit, um in die Christenheit das Christenthum einzuführen“\*\*). Diese Mission will nun Kierkegaard ausüben, nicht nach dem apostolischen Vorbilde, sondern sokratisch, durch indirecte Mit-

\*) Synspunctet for min Forfattervirksomhed. S. 15.

\*\*) Ebendaf. S. 111.

theilung, indem er zuerst durch eine Reihe pseudonymer Aufsätze und Bücher, welche er als seine „ästhetische Productivität“ bezeichnet, sich den Weg bahnt zu seiner eigentlich religiösen Autorschaft. Allerdings muß es nun anerkannt werden, daß er durch jene „weitläufige Literatur“ wohl in mehr als Einer Hinsicht auch seines Theils eine vorbereitende, weckende Wirksamkeit geübt, bei Vielen eine Unruhe hervorgerufen, ihnen einen Anstoß zur Selbstbestimmung und Einkerer gegeben hat. Und wenn irgendwo auf einem glänzenden, weltlichen Hintergrunde, dem Hintergrunde einer glänzenden Weltbildung, plötzlich eine einseitige ästhetische, weltverachtende Anschauung auftaucht, so darf das freilich als ein Ereigniß gelten von höchst bemerkenswerthem Character. Auch mag es lehrreich sein, ihm zu folgen auf seinen einsamen Wanderungen durch ihre verschiedenen Stadien, durch die speculativen, ästhetischen und ethischen Regionen, welche er durchwandert hat, wie auch durch die Grenzgebiete der Ironie und des Humors, bis er, „der Einzelne“, successiv allen diesen Weltherrlichkeiten Lebewohl sagt, und nun zuletzt mit seinem „einzelnen“ und einsamen Leser, wie er diesen sich eben wünscht, welchem zu Liebe er die Wanderung auch literarisch vollzogen hat, in dem Religiösen anlangt, in der Gottes- und Christusgemeinschaft. Es mag anziehend sein, zuzuschauen, wie er nacheinander alle die weltlichen „Bermummungen“, die des Aesthetikers, Ethikers, Satyrikers, Humoristen, alle diese Masken eine nach der anderen abwirft, bis er zuletzt in der Gestalt vor uns steht, welche den innersten Gedanken und den eigentlichen Sinn seines Lebens, den christlich-asketischen, direct ausdrückt, und gerade heraus uns erklärt, daß er eigentlich und von vorn herein ein religiöser Schriftsteller, daß die ganze ästhetische Productivität nur ein — „Betrug“ gewesen sei, jedoch von sonderlicher Art, nicht, um Menschen um das Wahre zu betrügen, sondern um sie sokratisch in das Wahre, in das Christliche hinein zu betrügen. Gewiß, es ist interessant, zuzuschauen, wie er geistig aus einem Lebenskreise nach dem anderen scheidet, endlich, wie ein mit dem Leben Fertiger, auf alle diese Kreise nur als auf zurückgelegte Stadien, welchen er abgestorben ist, einen Blick wirft, und, nachdem er die Brücke zwischen sich und der

Welt abgebrochen hat, sich in der religiösen Isolirung, in der Zelle der Gottesgemeinschaft völlig abschließt, allein, ganz allein mit Gott und dem Urbilde seines Lebens. Man muß es wohl anerkennen, daß hier ein großer Reichthum von Reflexion verbraucht wird, um am Ende zu dieser unsichtbaren Höhe des Eremitenlebens hinzugelangen, und das mitten in dem weltlichen Gewühle einer Hauptstadt und unter täglicher, äußerer Berührung mit einer Menge von allerlei Menschen. Man würde jene Reflexion sogar bewundern können, wäre sie nur etwas weniger spielend und springend, geübele sie sich weniger selbst in sophistischen Einfällen und blendenden Halbwahrheiten, und verbände sie sich mit mehr Unmittelbarkeit und Naturwahrheit in Gefühl und Phantasie. Jedenfalls muß man die reiche psychologische Beobachtung, den Späherblick, die Fertigkeit in psychologischen Experimenten bewundern, durch welche er manche Geheimnisse des menschlichen Daseins, theils wirkliche, theils mögliche erkundet hat, welche nur Wenige kennen, noch Wenigere auszusprechen verstehen, Geheimnisse, welche er nicht allein bei Anderen erlauscht hat, sondern auch aufgespiirt in seinem eigenen Innern. Eine Selbstbeobachtung legt er an den Tag, wie sie in diesem Grade nirgend durchgeführt werden kann, als nur in einer solchen Eremitenexistenz, mit deren Leiden und Anfechtungen er freilich auch vertraut gewesen ist. Denn, wie er selbst in seiner „Offenen Mittheilung“ sich ausdrückt, er war in buchstäblichem Sinne allein in der ungeheuren Welt. Ueberall, wo er sich befinden mochte, unter den Augen der Leute oder mit seinen Vertrautesten unter vier Augen, blieb er in jener Vermummung so allein, daß er auch mitten in der Einsamkeit der Nacht nicht einsamer sein konnte. Er war allein, nicht etwa in den Urwäldern America's, unter ihren Schrecken und Gefahren, sondern in Dem, wogegen selbst die furchtbarste Wirklichkeit als Wohlthat und Labfal erscheint, allein in der Gesellschaft der schrecklichsten Möglichkeiten — allein beinahe auch mit seiner Rede, die kein Anderer völlig verstand, allein mit seinen Qualen, welche ihn mehr als Eine neue Note gelehrt haben zu jenem alten Texte vom „Pfahl im Fleische“ (2. Kor. 12, 7), — allein bei Entscheidungen, wo er wohl hätte Freunde brauchen

können, ja, wo möglich, des ganzen Geschlechts bedurfte, daß es ihn festhalte, — allein in dialektischen Anspannungen und Ueberbietungen des Denkens, heißen Kämpfen, Aengsten bis zum Tode u. s. w. Man mag auch zugeben, daß seine Schriften einen reichen Stoff enthalten zum Nachdenken über tiefe psychologische, ethische und religiöse Probleme. Bei alle dem aber muß man sich dennoch überzeugen, daß die wirkliche Bedeutung dieser „weiläufigen Literatur“ um Vieles geringer ist, als der Autor selbst prätendirte; daß, obgleich seine Lehre von „dem Einzelnen“ in mehrfacher Hinsicht als ein Correctiv gedient hat gegen einen einseitigen Universalismus, doch dieses Correctiv selbst bedarf, in allen wesentlichen Punkten erst corrigirt zu werden; daß jenes Trügen und Necken der Seelen in die Wahrheit hinein nicht sonderlich übereinstimmt mit dem Wesen des Christenthums, weshalb man denn auch beim Anschauen des Kierkegaard'schen Christusbildes beständig gestört wird durch ein Sokratesbild, welches sich in ungehörlicher und aufdringlicher Weise einmischt; daß solch verummintes Hineintrügen in die Wahrheit einen schneidenden Contrast bildet gegen die edle Einfalt, mit welcher ein Vinet die Wahrheit Anderen mittheilt: denn Dieser hat Nichts gemein mit „einem Spione im Dienste der Wahrheit“, desto mehr aber mit einem christlichen Wahrheitszeugen. Man muß sich immer mehr überzeugen, — und diese Ueberzeugung ist schon von verschiedenen Seiten ausgesprochen — daß, wie viele geistige Merkwürdigkeiten der von Kierkegaard durchwanderte Weg auch mit sich führt, diese ganze Eremitenwallfahrt im Grunde doch nur ein immer weiter ausschweifender Irrweg ist, welcher endet mit einem Zerrbilde der Wahrheit, und das darum, weil er in seinem Kampfe gegen den Universalismus mit steigender Leidenschaft die Existenz in negative und abstoßende Stellung bringt zu der Idee, den Glauben zu der Erkenntniß, das Christliche zum Humanen, den Einzelnen zur Gemeinschaft; darum, weil Gott ihm nur der Gott des Einzelnen wird, nicht der Gemeinde, Christus nur der Erlöser des Einzelnen, nicht der Welt; darum, weil er in demselben Maße, wie er die wahre Idee, oder das wahrhaft Allgemeine verleugnet, immer völliger unter die Herrschaft einer falschen und bloß subjectiven Idee

geräth, und der einzelnen, persönlichen Existenz ein abstractes Ideal vorhält, unter dessen Forderungen diese sich beugen soll, von einander scheidend, was Gott zusammengefügt hat: Freiheit und Gnade, Gesetz und Evangelium, Vorbild und Erlöser. Dieses wird jedes an seinem Orte nachgewiesen werden. In dem gegenwärtigen Zusammenhange müssen wir uns, nach den gegebenen Andeutungen über Kierkegaard's Stellung zum Universalismus, darauf beschränken, seine Stellung zum Socialismus, oder wenn man will, zur Socialität näher zu betrachten. Wenn wir gegen Vinet behaupten mußten, daß weder Gemeinschaft noch Individuum bei ihm zu ihrem Rechte kommen: so gilt Das in weit höherem Grade gegen Kierkegaard. Denn bei letzterem kann man alle Einseitigkeiten und Mängel des Individualismus, so zu sagen, in Frac-turschrift lesen, wie durch ein natürliches Vergrößerungsglas.

#### §. 70.

Daß die Christenheit eine ungeheure Sinnestäuschung sei, mag ihm immerhin zugegeben werden, nämlich mit der Einschränkung, daß sie Solches für alle Diejenigen ist, denen der Sinn des Geistes abgeht, um zu unterscheiden zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, zwischen den nur äußerlich sich zum Christenthume Bekennenden und den innerlich Christo Angehörenden. Die Frage ist aber diese: was dachte er von der zugleich sichtbaren und unsichtbaren Gemeinde Christi und dem Verhältnisse des Einzelnen zu ihr? In jener ganzen „weitläufigen Literatur“ wird man sich vergebens umsehen nach einem Gemeindebegriffe. Für die Gemeinde scheint ihm erst im Himmel, im künftigen Leben Raum zu sein, wenn nämlich die Einzelnen, nach ihren rein persönlichen Kämpfen und Leiden, zuletzt im Himmel als eine zufällige Gesellschaft zusammentreffen. Ethische Gemeinschaftsorganismen auf dieser Erde liegen gänzlich außerhalb seiner Betrachtung, erhalten jedenfalls keine positiv eingreifende Bedeutung, werden überhaupt nur nebenbei mitunter erwähnt, und zwar als „Individualitäts-Concretionen“ (d. h. Anhäufungen von Einzelpersönlichkeiten). An eine solidarische Verbindung der menschlichen Individuen und Generationen, an Geschichte und Tradition in der geistigen und orga-



nischen Bedeutung dieser Begriffe, wird hier im Entferntesten nicht gedacht. Die Aufgabe, die er sich gesetzt hat, besteht nur darin, „einer unsittlichen Verwirrung entgegenzutreten, welche die Einzelnen demoralisire mittels der Menschheit, oder durch phantastische Gesellschaftsbestimmungen“ (S. 103). Er liebt es, die gesellschaftlichen Beziehungen mit den niedrigsten, plattesten Ausdrücken, als „Menge“ oder „Publikum“ zu bezeichnen. „Es giebt“ — sagt er — „eine Anschauung vom Leben, nach welcher da, wo die Menge ist, auch die Wahrheit sei, daß selbst in der Wahrheit ein Trieb und Drang sei, die große Menge auf ihrer Seite zu haben. Es giebt aber eine andre Anschauung von dem Leben, die vielmehr annimmt: daß überall, wo die Menge ist, vielmehr die Unwahrheit herrscht“ (S. 90). Und immer wiederholt er diesen Satz, daß die Menge als Instanz in ethischer und religiöser Hinsicht die Unwahrheit sei; und er hat über diesen Punkt viel Schlagendes und Treffendes gesagt. Es fragt sich indessen, ob denn doch nicht hinter der Menge und dem Publikum andere Socialbestimmungen liegen, welche ein Ethiker allerdings in Betracht ziehen muß. Auf diese Frage läßt er sich nicht ein, sondern will der unsittlichen Verwirrung nur dadurch entgegenarbeiten, daß er, wo möglich, die Menschen zu lauter „Einzelnen“ macht, dadurch, daß er sie von einander isolirt. „Jeder ernstere Mensch, welcher weiß, was Erbauung ist, Jeder, gleichviel, wer er übrigens sei, ob hoch oder niedrig, ein Weiser oder Einfältiger, Mann oder Weib, Jeder, der jemals sich erbaut und Gottes Nähe gefühlt hat, wird mir doch wohl darin unbedingt Recht geben, daß es unmöglich ist, en masse zu erbauen oder erbaut zu werden. Erbauung nimmt noch ausschließlicher, als die Liebe, den Einzelnen in Anspruch. Den Einzelnen, nicht in dem Sinne der Auszeichnung, nicht sofern Jemand etwa als ein besonders Begabter so heißt, sondern den Einzelnen in dem Sinne, in welchem jeder Mensch, unbedingt jeder es sein kann und soll, ja seine Ehre „aber wahrlich auch seine Seligkeit darein setzen soll, ein Einzelner zu sein“. Dieser merkwürdige Ausspruch in seinem „Offenen Berichte an die Geschichte“ verdient, daß wir bei ihm besonders verweilen, weil K.'s anti-sociale Tendenz hier deutlich zu Tage tritt. Wenn man ihm nämlich einräumt, daß es unmöglich sei

en masse zu erbauen, oder erbaut zu werden, so folgt doch daraus keinesweges, daß man ihm auch einräumen müsse: die Erbauung habe es nur mit dem Einzelnen zu thun. Denn in und mit der versammelten Gemeinde erbaut werden, ist durchaus nicht gleichbedeutend mit einer Erbauung en masse. Was die Gemeinde zur Gemeinde macht, ist nicht das Numerische. Sie kann aus einer größeren oder geringeren Anzahl von Individuen bestehen. Was aber die Gemeinde zur Gemeinde macht, ist, daß diese Individuen sich bewußt sind, nicht von irgend einem Menschen, auch nicht aus eigener Machtvollkommenheit zusammengebracht, berufen, an dieser Stätte versammelt zu sein, sondern von dem Herrn und seinem Geiste, welcher mittels seines Wortes und seiner Sacramente sie beruft und versammelt, und indem er sie mit sich selbst vereint, sie zugleich gegenseitig untereinander vereint. Das Letztere, daß die Gläubigen sich gegenseitig verbunden fühlen, indem sie in demselben Herrn verbunden sind, ist unzertrennlich von dem wahren Erbauungsbegriffe. Wesentlich gehört es mit zu der Erbauung, durch die für Alle bestimmte (die katholische, allgemeine) Wahrheit erbaut zu werden, also, daß ich befestigt werde in dem Glauben, welcher von Anfang den Heiligen überantwortet ist, welcher durch alle Zeiten hindurch unter allem Wechsel der menschlichen Zustände bezeugt, in den verschiedensten Ländern der Welt bekannt worden ist. Wesentlich gehört es zu meiner Erbauung, daß ich mich in diesem Glauben solidarisch verbunden weiß nicht allein mit den zu dieser Stunde hier Versammelten, sondern auch mit allen den Gläubigen, welche in den vergangenen Zeiten aus der irdischen Gemeinde abgerufen sind und in der himmlischen leben, und nicht allein mit ihnen, sondern auch mit allen den noch Ungeborenen, welche in künftigen Tagen sollen erlöst werden durch eben denselben Glauben. Dieses stützt und trägt meinen Glauben, daß Andere Dasselbe mit mir glauben und bekennen, nicht, als sollte das Numerische die letzte Instanz abgeben für Das, was Wahrheit ist, sondern darum, weil ich nicht geschaffen bin, um allein zu stehen, weder im Zeitlichen, noch im Ewigen, darum, weil ich, als zur Selbstständigkeit geschaffen, zugleich dazu geschaffen bin, ein Glied zu sein in einem großen Ganzen. Dieses Moment in der Er-

bauung, die gegenseitige Gemeinschaft der Gläubigen, ist ausgeschlossen aus dem Rierkegaard'schen Erbauungsbegriffe, welcher lediglich bestimmt wird als ein Verhältniß zwischen dem Einzelnen und Gott. Nach diesem Begriffe wäre es somit das Wichtigste, daß das heilige Abendmahl nur gefeiert würde für einen Einzelnen. Und doch hat der Heiland es als ein Gemeinschaftsmahl gestiftet; ja, es darf nur als Ausnahme gelten, wenn es einem Einzelnen erteilt wird. Mit dem wahren Erbauungsbegriffe ist aber zugleich der Begriff der kirchlichen Gemeinschaft verneint. Es wird übersehen, daß die Wahrheit, die Christus in der Welt verbreitet wissen will, von Anfang an einem Einzelnen anvertraut ist, sondern einem Kreise von Aposteln; daß der heilige Geist am Pfingsttage nicht über einen Einzelnen herabkam, sondern über die einmüthig Versammelten; und daß nicht irgend ein Einzelter die Verheißung empfangen hat, daß Christus alle Tage mit ihm sein will, sondern er nur insoweit, als er in der Gemeinschaft bleibt, welche die Verheißung hat.

Allerdings kann sich im kirchlichen Leben auch eine andere Vorstellung entwickeln über das Wesen der Erbauung, welche zu der Rierkegaard'schen das entgegengesetzte Extrem bildet, und durch welche seine Polemik seine gewisse Berechtigung bekommt. Wenn man nämlich nur dieses Moment der Erbauung geltend macht, daß sie ein wechselseitiges Verhältniß der Gläubigen, der Bekenner sei, dabei aber das Verhältniß zum Herrn außer Acht läßt; wenn man die Individuen bloß als „Mitglieder“ der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet, ohne zugleich zu bedenken, daß ein Jeder gegenüber dem Herrn seine selbständige persönliche Bedeutung und Verantwortlichkeit hat: alsdann kommt im Christenthume ein falscher Socialismus auf, in welchem das persönliche, das subjective Moment ausgemerzt ist, jenes bloß herkömmliche Christenthum, bei welchem der Einzelne sich damit tröstet, daß er glaube, was die Kirche glaubt, aber ohne selbst irgend ein persönliches Verhältniß zum Herrn zu haben, jenes Gewohnheitschristenthum zugleich mit einer Gottesverehrung, welche sich wohl mit einer Erbauung en masse vergleichen läßt, wo nämlich zwar Viele versammelt sind, ohne daß jedoch irgend ein Einzelter von ihnen in lebendiger Gemeinschaft

mit Gott steht, wo aber Jeder sich damit beruhigt, daß er doch den Glauben mit den Uebrigen theile, und daß „wir ja allesammt Christen sind“, wo sie es alle sich gegenseitig garantiren, daß sie gute Christen seien, während keiner derselben es in Wahrheit ist, oder doch nur in sehr unvollkommener Gestalt. Alsdann ist man freilich berechtigt, mitten in der Christenheit das Problem aufzustellen: „ein Christ zu werden“, die Forderung, die große Menge aufzulösen, den Einzelnen aus der Masse auszufondern, und seine Seele dahin zu bringen, daß sie, gleichsam aller Hüllen entkleidet, in ihrer Nacktheit sich vor Gottes Angesicht darstelle, um eine ernste Selbstprüfung vorzunehmen nach den Geboten des Evangeliums. Was Kierkegaard in dieser Hinsicht als religiöser Schriftsteller eigentlich gewollt hat, ist übrigens etwas sehr Bekanntes, häufig in Erinnerung Gebrachtes, obgleich deßhalb um Nichts weniger wichtig und werthvoll. Es ist nämlich Das, was die Kirche „Erweckung“ nennt. Jeder christliche Erweckungsprediger stellt das Problem: „ein Christ zu werden“, und will dadurch in die Christenheit das Christenthum einführen, bekämpft den falschen Socialismus des Gewohnheitschristenthums, die falsche Sicherheit, namentlich den Wahn, daß man selig werde, weil man zur Kirche, oder zum christlichen Volke gehört. Jeder Erweckungsprediger will die große Menge gewissermaßen in ihre Bestandtheile auflösen, um den Einzelnen zu Worte zu bekommen und in die Gottesgemeinschaft einzuweihen. Rein religiös betrachtet, ist die Sache dieselbe. Der Unterschied liegt hier nur in den Mitteln, welche dafür in Bewegung gesetzt werden, und in dem langen Wege oder Umwege, welcher erst durchwandert wird, unter fortgesetzter Maskirung und Demaskirung, um zuletzt dem Einzelnen religiös und christlich beizukommen. Zugleich liegt der Unterschied darin, daß der echte, wahrhaft christliche Erweckungsprediger durch die Erweckung, durch die Isolirung der Seele, diese nur zu der Gemeinde, und zur Gemeinschaft der Gnadenmittel, zu Taufe und Abendmahl hinführen will, während bei Kierkegaard Kirche und Gemeinde verleugnet werden.

Endlich besteht der Unterschied in der eigenthümlichen Beurtheilung seiner Zeit, wie sie bei Kierkegaard sich kund giebt, und bestimmend wird für die ganze Art und Weise, in welcher er, was

seine innere Missionsarbeit heißen kann (sein Werk als Missionar mitten in der Christenheit), eigentlich auffaßt. Von Anfang an zieht sich durch seine Wirksamkeit ein pessimistischer Grundton, was von unserer Seite und nach allem vorhin über den Pessimismus Gesagten gewiß nicht ohne Weiteres soll getadelt werden. In ganz besonderem Sinne aber unterwirft er dieser pessimistischen Betrachtung seine Zeitgenossen. Nicht allein versichert er uns: auch nicht mit dem geringsten Bruchtheile der ihm vergönnten Gaben habe er je die Ansicht ausdrücken wollen, daß die Welt gut sei, daß sie im Grunde das Wahre liebe, das Gute wolle, daß demnach die Aufgabe darin bestehe, in Goethe-Hegelschem Sinne, den Welt- und Zeitforderungen Genüge zu thun. Im Gegentheile habe er sich alle Mühe gegeben, es auszudrücken: daß die Welt, wenn nicht böse, doch mittelmäßig sei, daß „die Forderung der Zeit“ zu jeder Zeit auf Thorheit, auf Pössen und Nichtigkeiten hinauslaufe; daß in den Augen der Welt die Wahrheit eine lächerliche Uebertreibung, oder etwas höchst Ueberflüssiges sei; daß das Gute leiden müsse (S. 63). Seine eigene Zeit insonderheit beurtheilt er so: sie liege ganz im Argen; denn es sei eine Zeit der Auflösung, „des Nivellirens“, in welcher durch eine schleichende Reflexion jede Auctorität, jede höhere Ordnung untergraben sei und täglich mehr untergraben werde. Bei dieser Anschauung kann er es nur geradezu lächerlich finden, daß man noch reden wolle von der tragenden und stützenden Macht, welche Staat und Kirche, überhaupt die Gemeinschaft dem Individuum gewähren solle. Aber wie trostlos und öde er diese Zeit auch findet: doch erkennt er ihr eine tiefe Bedeutung zu, nämlich, daß diese ganze mächtige Nivellierungsarbeit dazu dienen soll, das Individualitätsprincip zu entwickeln. Denn indem alle die zufälligen Anhäufungen von Individuen („die Individualitätsconcretionen“) durch den Waldbrand der Abstraction aufgelöst und verzehrt werden, und das einzige Ganze, was am Ende stehen bleibe, „das Publikum“ sei, dieses monströse Abstractum: so werde das Individuum ausschließlich auf sich selbst hingewiesen, und müsse entweder zu Grunde gehen, oder ausschließlich sich selber helfen, nämlich dadurch, daß es im religiösen Sinne sich selbst in Gott gewinne. „Denn“ —



sagt er — „hinfort soll es nicht sein, wie früher, da die Individuen, wenn es ihnen ein bißchen vor Augen zu schwindeln anfing, alsbald zu dem nächststehenden, bedeutenderen Manne aufblickten, um sich dadurch zu orientiren. Hiermit ist's vorbei. Entweder müssen sie sich verlieren in dem Schwindel der abstracten Unendlichkeit, oder unendlich erlöst werden in der Wahrheit und dem Wesen der Religiosität. Viele, Viele werden vielleicht in ihrer Verzweiflung aufschreien. Das wird ihnen aber nichts helfen: jetzt ist's zu spät!“\*) Darin also bestehe Bedeutung und Zweck des Nivellirens. „Von Gott ist es nicht; und jeder gute Mensch wird Augenblicke haben, wo er über die Trostlosigkeit dieses Treibens weinen möchte. Gott aber läßt es zu, und will dadurch bei den Individuen, d. h. bei Jedem insbesondere, das Höchste herausbringen. Daran, daß die Idee der Socialität, der Gemeinde, die Rettung dieser Zeit werden sollte, fehlt soviel, daß im Gegentheile die an allem Bestehenden nagende Skepsis nur dazu helfen muß, daß die Entwicklung der Individualität richtig vor sich gehen könne, indem jedes Individuum entweder verloren geht, oder, zubereitet durch die Zucht der herrschenden Abstraction, religiös sich selbst gewinnt“. In diesen Betrachtungen über alles Gemeinschaftswesen begegnen wir gewiß einem gründlichen Pessimismus, für welchen Kierkegaard in den Begebenheiten von 1848 eine erhebliche Bestätigung zu finden glaubte. Und sein letztes Auftreten in der Schrift: „Der Augenblick“ ist wohl, um vollständig beurtheilt werden zu können, auf diesem Hintergrunde zu betrachten. Die Frage ist nur, ob solcher Pessimismus der christliche sei, oder der unchristliche. Wir sind an unserm Theile weit entfernt, zu leugnen, daß die Zeit eine Zeit der Auflösung gewesen und noch ist: jedoch vermögen wir uns nicht des Gedankens und der Hoffnung zu entschlagen, daß sie auch eine Zeit der Umbildung ist, und nicht am Wenigsten gerade für die Gesellschaftszustände. Wir können auch nicht umhin, einzuräumen, daß zu unserer Zeit die tragende, stützende und erziehende Macht der Gemeinschaft eine weit geringere ist, als in vergangenen Tagen, daß Kirche und

---

\*) En litterair Anmeldelse (Eine Buch-Anzeige). S. 109.

Staat nicht mehr die Auctorität über das Individuum ausüben, wie früher, daß die Individuen, in Folge der fortschreitenden Emancipation, heute in weit größerer Gefahr schweben, auf dem bewegten Oceane der Gesellschaft mit ihrem kleinen Fahrzeuge zu Grunde zu gehen. Diese Gefahr ist um so drohender, als nicht allein das Ansehen der Institutionen sich verloren hat, sondern auch die persönlichen Auctoritäten, hervorragende, in weiten Kreisen einen geistigen Einfluß übende Männer, immer mehr zurückgetreten sind. In diesem Allem muß „jeder Ernstergesinnte“, der ähnliche Betrachtungen selbst angestellt hat, Kierkegaard Beifall schenken. Daraus folgt aber sicherlich nicht, daß ein Pessimismus, welcher Eins ist mit der absoluten Verzweiflung an den gesellschaftlichen Zuständen, berechtigt sein sollte. Selbst, wenn man ihm zugestehen wollte, daß die gegenwärtige Gesellschaft ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Auflösung zu betrachten, und hierin ein Umschwung zum Besseren gar nicht mehr zu hoffen sei: so besteht doch jedenfalls, auch mitten in dieser Auflösung, ein Gemeinschaftsorganismus, an welchem kein Christ verzweifeln kann und darf, nämlich die heilige allgemeine Kirche, welche die Verheißung hat, daß die Mächte des Todes sie nicht überwältigen sollen, welche auch nicht von dem Bestehen der Volkskirche abhängig ist, sondern selbst unabhängig von der Verbindung mit Volk und Staat ihr Dasein füglich fortsetzen kann. Kierkegaard's Anschauung von der Situation, in welche jetzt der Einzelne gestellt sei, erinnert an die Stellung, welche unter der Auflösung der römischen Gesellschaftszustände der Stoiker einnahm, sofern auch hier der Einzelne suchen mußte, sich selber dadurch zu helfen, daß er im Ethischen seine Zuflucht fand. Ebenso soll heute, beim Auseinanderfallen der Christenheit, der Einzelne sein Asyl suchen in der privaten und isolirten Gottesgemeinschaft. Aber eines Christen Stellung kann, wenn auch die Gesellschaftsbande um ihn her sich lösen, nimmermehr die des isolirten Individuums werden. Unter allen Umständen wird er sich als Mitglied der Gemeinde Christi wissen; und selbst, wenn die gesetzlich bestehenden Formen der Volkskirche in Trümmer fallen, wird die socialisirende Macht des Christenthums eine neue Gestalt des Gemeindelebens hervor-

rufen. Niemals und nirgend wird sich das Christenthum in den Individuen offenbaren, ohne zugleich sich zu offenbaren in einer Gemeinschaft. Daß die Vereinzelung der Individuen in ihrer isolirten religiösen Stellung nicht das Letzte sein kann, davon scheint Kierkegaard selbst eine, wenn auch nur vorübergehende, Ahnung gehabt zu haben. Denn, nachdem er eben auf's Stärkste das Associationsprincip bekämpft hat, welchem er höchstens noch in Bezug auf die niederen Interessen einen Werth einräumen will, in allen geistigen Beziehungen es als eine bloße Sinnentäuschung betrachtend — denn es werde ja einzig durch die Zahl, durch äußerliches Zusammenhalten, also Etwas, was ethisch betrachtet lauter Entnervung und Abschwächung sei, bei Kräften erhalten —, so fügt er hinzu: „Erst, nachdem das einzelne Individuum, der ganzen übrigen Welt zum Troste, in sich selbst den ethischen Halt gewonnen hat, alsdann erst kann davon die Rede sein, sich auch mit Anderen in Wahrheit zu vereinigen.“\*) Hier scheint er also dem Socialitätsprincipe eine Concession zu machen. Wie aber diese Vereinigung der Individuen in christlichem Sinne zu Stande kommen soll, nachdem die christliche Kirche aufgelöst und der Faden der geschichtlichen Continuität durchschnitten ist, darüber hat er uns seine Gedanken nicht gesagt. Nur soviel ersieht man: die Vereinigung soll ausgehen von jenen energischen Individuen, welche trotz aller Welt sich selbst geholfen haben; die Association soll also ein Product jener starken Geister sein. Woher sie selbst aber ihre Stärke schöpfen sollen, begreift man nicht, nachdem die Kirche, als Voraussetzung für die Individuen, gänzlich verschwunden ist unter dem auflösenden Nivelirungsprocesse, unter dem Waldbrande einer pietätslosen Abstraction.

Wir drücken uns mithin nicht zu stark aus, wenn wir sagen: die Gemeinschaft kommt hier nicht zu ihrem Rechte. Und nun der Einzelne? In welche Art der religiösen Stellung wird denn der Einzelne hineingeführt, welcher jener Anweisung folgt? Die isolirte Gottesgemeinschaft kann nur von zwei Dingen Eines sein.

---

\*) A. a. O. S. 108.

Sie kann zunächst die mystisch=pantheistische Gottesgemeinschaft sein, wo das Individuum sich selbst in Gott „begräbt“, und die eigene Individualität aufgibt. Dieses ist indessen keineswegs Kierkegaard's persönliche Stellung. Und obgleich man in seinen religiösen Schriften die wahre Mystik in hohem Grade vermißt, so behält er dennoch Recht gegen die falsche Mystik, wenn er behauptet: „das Pflichtgefühl und das Schuldbewußtsein seien Zeugnisse von dem unendlichen Werthe der Menschenseele und ihrer Selbständigkeit vor Gott; und durch beide werde es dem Individuum unmöglich gemacht, sich selbst zu entziehen, oder pantheistisch sich selber zu begraben.“ So muß denn jene isolirte Gottesgemeinschaft — das wäre die andere mögliche Form — vielmehr bestimmt werden als die asketisch=praktische, als eine fortgesetzte Einübung des Glaubens, eine unablässige Niederkämpfung der Vernunft unter den Gehorsam „des Paradoxon“, eine anhaltende Einübung des Absurden und zugleich der praktischen Liebe zu Gott, welche thätig sein soll im Gehorsam und in Liebeswerken gegen einzelne Individuen. Wie aber das Individuum hier von der Gemeinde abgeschnitten wird, so raubt man ihm zugleich den „Herrn der Gemeinde“, raubt ihm die Fülle der Gottesoffenbarung. Diese Offenbarung Gottes wird zu einer bloßen Offenbarung für den Einzelnen, für das Heil der einzelnen Seele, ist aber nicht mehr die Offenbarung an Gemeinde und Volk. Denn die Liebe Christi wird nur als die absondernde und spaltende erkannt, nicht als die sammelnde. Und auf diesem Standpunkte kann ja gar kein ehrliches: „Dein Reich komme!“ gebetet werden. Hätte Kierkegaard nur einen Blick bekommen für die Reichsidee, so würde sein Horizont sich auch erweitert haben, und er hätte den Blick gewonnen für den wahren Universalismus, höher und edler, als jenen zuvor von ihm bekämpften. Alsdann würde er auch in der Weltgeschichte, in den großen Kämpfen der Völker für die Gesellschaftsideale, etwas Anderes und Mehr erkannt haben, als Begebenheiten und Persönlichkeiten, bei denen man immer nur frage nach dem im menschlichen Sinne Großen und Ausgezeichneten, aber abgezogen werde von dem Ethischen. Auch im Aesthetischen hätte er alsdann Mehr entdecken können, als das bloß Vereinzelnde

und Zerstreuende, hätte bei dem, auch von ihm hoch bewunderten, Shakespeare mehr finden können, als bloß das Psychologische, nämlich auch eine universal-geschichtliche, mit den höchsten religiösen Gesichtspunkten und Ideen innig verbundene Weltanschauung. Vor Allem würde er aus der Geschichte der Offenbarung, aus den prophetischen und apokalyptischen Anschauungen der Heiligen Schrift gelernt haben, daß das Christenthum nicht bloß eine Bedeutung für das Individuum hat, sondern auch eine historische und kosmische, daß Christus nicht allein Vorbild ist für den Einzelnen, sondern der Welterlöser, das Haupt, unter welchem das Ganze der Schöpfung soll zusammengefaßt werden, und daß nur unter dieser Voraussetzung gründlich die Rede sein kann von dem Verhältniß des Einzelnen zu Christus. Doch über diesen Punkt, über das Verhältniß des Einzelnen zu der Liebe Christi, zu der Gnade Gottes in Christus, ferner davon, wie der Einzelne, wenn er nach Kierkegaard „sich in die Wahrheit hinein betrügen läßt“, zugleich auch — freilich sehr gegen des Mannes ursprüngliche Absicht — um die objective Gnade Gottes selbst betrogen wird, davon kann erst später und in einem anderen Zusammenhange gehandelt werden.

Gegen alles im Vorigen Angeführte läßt übrigens Kierkegaard nicht ab, zu wiederholen: „der Einzelne bleibt die Kategorie, durch welche in religiöser Hinsicht die Zeit, die Geschichte, das ganze Geschlecht hindurchmuß.“ „Und jener Streiter, der einst vor den Thermopylen stand“ — so läßt er sich hören — „stand doch weit gefährdeter da, als ich, der, um wenigstens die Aufmerksamkeit hierher zu lenken, an diesem Engpasse, der Einzelne genannt, festen Fuß gefaßt habe. Jener sollte die Schaa- ren zurückhalten, daß sie nicht durch den Paß hindurchdrängen: drangen sie aber hindurch, so war er verloren. Meine Aufgabe ist vielmehr: die Vielen zu bewegen, daß sie durch diesen Paß „der Einzelne“ hindurchdringen, durch welchen jedoch, wohlgemerkt, Keiner dringt, als nur dadurch, daß er im vollen Sinne der Einzelne wird“.\*) Dieses ist sehr gut, ja vortrefflich gesagt.

---

\*) Synspunctet for min Forfattervirksomhed. S. 105.



Wir aber unsererseits wiederholen fort und fort, daß Alles darauf ankommt, wohin eingedrungen wird durch den Engpaß, ob in öde und quellenlose Steppen, oder in fruchtbare Gefilde. Daher fahren wir fort, unsere Loosung zu führen: „der Einzelne und Gottes Reich!“ oder richtiger: „Gottes Reich und der Einzelne!“ Denn vom Reiche Gottes geht doch einmal die Initiative aus; und die Vermittelung zwischen dem göttlichen Reiche und dem Einzelnen bleibt die Kirche mit ihren Gnadenmitteln. Und Jeder, dessen Ohr nicht verschlossen ist für die Stimmen dieser Zeit, wird hören, wie es wiederhallt durch die ganze sittliche Welt, und in jeder ihrer Sphären mit einem besonderen Tone, nämlich der Ruf: „die Gemeinschaft und der Einzelne!“ Und in allen socialen Leiden und Schmerzen der Gegenwart fühlt man den Stachel dieses Problems. Die Ethik vermag Nichts weiter, als auf dasselbe aufmerksam zu machen. Denn, wie Kierkegaard von allen ethischen Problemen richtig sagt, „die existentielle (thatssächliche) Lösung selbst ist ein Können, eine Kunst, und kann nicht docirt werden“.

---

## II.

### Die Tugend.

#### Das Persönlichkeitsideal. Christus unser Vorbild.

##### §. 71.

Die Vollkommenheit des Einzelnen, seine persönliche Thätigkeit, mitzuwirken für das Kommen des Reiches Gottes, für die Verwirklichung des höchsten Gutes, ist die Tugend. Die christliche Tugend aber ist nicht die des alten Menschen, sondern die des neuen, und hat daher zu ihrer Voraussetzung nicht bloß die durch Christus emancipirte, sondern die durch Christus erlöste und

wiedergeborene Persönlichkeit. Soweit die Tugend sich lediglich auf der Basis der Emancipation entwickelt, ist sie wesentlich auf dieselben Faktoren, wie die heidnische Tugend, beschränkt: auf Geist und Natur, auf Vernunft und Sinnlichkeit, möge nun das erkannte Höhere als Dasjenige gefaßt werden, wodurch das Niedere bekämpft wird, oder als Das, wodurch es harmonisirt, d. h. in Einklang und Uebereinstimmung mit sich selbst gebracht wird. Auf der Basis der Erlösung dagegen stehen die beiden Factoren: Freiheit und Gnade. Within geht der Unterschied zwischen der christlichen und der nicht-christlichen Tugend auf einen Unterschied zurück, der in der persönlichen Existenz selbst und den tiefsten Lebensbedingungen dieser Existenz liegt.

Im Gegensatz gegen die antike Persönlichkeit hat die moderne, zu freier Humanität emancipirte Persönlichkeit eine Universalität und zugleich eine Intensivität, welche auf dem antiken Standpunkte garnicht möglich ist. Die heutige Persönlichkeit hat zu ihrer Voraussetzung nicht nur das Christenthum, sondern auch die Reformation und die Revolution mit allen ihren emancipirenden Wirkungen. Sie ist enthoben jenen nationalen Schranken sowie dem Kastenwesen der alten Welt, ferner der falschen Auctorität der Hierarchie, endlich den Bedrückungen des politischen Absolutismus. Sie ist zum Besitze ihrer Menschenrechte gelangt, genießt der Denk- und Prüfungsfreiheit, der Gewissens- und Glaubensfreiheit, dazu der politischen, bürgerlichen und mancher anderen Freiheiten. Daher kann sich denn auf der Basis der Emancipation allerdings eine Sittlichkeit entwickeln von höherer Art, als die antike. Was ihr indessen eine mißlichere Stellung giebt, als die der antiken Sittlichkeit war, das ist der Mangel eines festen und bestimmten Humanitätsideals, nicht bloß der Mangel eines bestimmten Ideals für das Menscheitsreich, welches erstrebt wird, sondern ebenso wohl auch eines bestimmten Persönlichkeitsideals. Sowohl Griechenland als Rom haben ihr ganz bestimmtes Persönlichkeitsideal, welches freilich an die Schranken einer Nationalität gebunden ist, aber gerade dadurch sein plastisches Gepräge, seinen eigenthümlichen Typus bekommt, und solange behauptet, bis es zuletzt durch den Einfluß der Philosophie aufgelöst wird, eine Auflösung, zu welcher

nicht die Sophisten nur, nein, auch ein Sokrates wesentlich mitgewirkt haben, der Letztere zugleich dadurch, daß er das Bewußtsein weckte von dem Humanen, dem allgemein, freilich auch unbestimmt Menschlichen. Das Christenthum hat sein ausgeprägtes Persönlichkeitsideal in Christus, in dem Vorbilde, welches der Erlöser uns gelassen hat. Aber der dem Erlöser entfremdete, moderne Mensch besitzt kein bestimmtes Humanitäts- und Persönlichkeitsideal, obgleich er beständig nach einem solchen sucht. Für die Gebildeten dieser Zeit ist es charakteristisch, daß sie das Humane in den höchsten Tönen preisen und es unter allen Gestalten auffuchen, in Vorzeit und Gegenwart, im Morgen- und Abendlande, unter allen Himmelsstrichen, in allen Nationen ihm nachforschen, es sich theilweise aneignen, sich von ihm ansprechen lassen, sich aber kritisch zu dem Allem verhalten. Bis zu einem gewissen Grade lassen sie Alles gelten, aber Nichts unbedingt; und wenn das kritische Individuum die Frage beantworten soll: was denn sein eigenes Ideal sei, an welches es unbedingt glaube, welches es unbedingt liebe, und in welchem es selbst seinen letzten Rückhalt gefunden habe, so ist es wegen der Antwort in Verlegenheit, oder hat nur eine leere und formale Antwort. Denn der Fortschritt (*le progrès*), jene unbestimmte Vorstellung, in welcher die Meisten dahin leben und wirken, ist ein höchst nebelhaftes Ideal. Die bloß emancipirte, aber unerlöste Persönlichkeit ist daher zu immerwährender Unruhe, zum Unfrieden verurtheilt: denn mit allen ihren reichen „Errungenschaften“ — welche Schätze des Wissens und der Einsicht besitzt das heutige Geschlecht! — mit aller ihrer Production und aller ihrer Kritik leidet sie in ihrem Innern doch an einem ungeheuren Vacuum, welches durch nichts Anderes kann ausgefüllt werden, als allein durch den Glauben an Gott in Christus.

Und eben darum ist diese Persönlichkeit nichts weniger, als glücklich. Mag sie sich theoretisch zu einem optimistischen Zukunftsideale bekennen, welches eine Frucht des „Fortschritts“ sein soll: ihr Glaube an die Zukunft ist kein starker Glaube, und sie hat keine lebendige Hoffnung. Um die letztere zu haben, ist sie viel zu kritisch, kennt auch zu viele Illusionen und hat sich gar

zu oft schon verrechnet. Achten wir auf das einzelne Persönlichkeitsleben, so erscheint bei manchen tieferen Naturen jenes Unglück der Emancipation als ein schmerzreicher Seelenzustand. Könnte man zu unserer Zeit in die Herzen schauen, so würde man in sehr vielen, unter anscheinend ruhiger, von der Reflexion beherrschter Oberfläche, eine Menge von Leiden und Qualen, von Zweifeln und geheimen Leidenschaften erblicken, welche zwar nicht in helle Flammen ausschlagen — dafür ist die moderne Persönlichkeit viel zu reflectirt — aber mit einem stillen, verzehrenden Feuer fortglühen. Und könnten diese Seelenschmerzen zu Worte kommen, so würden sie das Bedürfnis aussprechen, los und frei zu werden von ihrer — Freiheit, das Bedürfnis nach einer Auctorität, welcher sie sich völlig und unbedingt unterordnen können, nach einer Liebe, welcher sie sich rückhaltlos hingeben können, ein tiefes Verlangen, dahin zu gelangen, wo sie des Apostels Ausspruch: „Durch's Gesetz bin ich gestorben dem Gesetze, daß ich Gotte lebe“ (Galat. 2, 19), für sich umwandeln dürften in den Ausspruch: durch die Freiheit bin ich gestorben der Freiheit, daß ich in Liebe und Gehorsam meinem Gotte unterthan sei. Die Dichter haben oft genug die Knechtschaftszustände mit ihren Plagen und ihrer Erniedrigung geschildert, alles Unwürdige der Sklaverei und despotischen Unterdrückung ganzer Völker besungen. Sie haben die Emancipation in ihren Schilderungen jener Freiheitskämpfe verherrlicht, durch welche die Nationen und ihre Helden ein schnödes Joch abschüttelten und die Freiheit mit allen ihren Segnungen eroberten. Und der sociale Roman unsrer Tage verherrlicht auch nur die Emancipation, indem er unermüdlich, bald mit Recht, bald mit Unrecht, seine Angriffe richtet gegen veraltete Institutionen, Gesetze und Gebräuche, welche das Individuum in der einen oder anderen Beziehung angeblich tyrannisiren. Mag aber diese Aufgabe auch noch so berechtigt sein: so wäre es doch für den Dichter wahrlich eine weit dringendere Aufgabe, in die Tiefen der Herzen dieses Geschlechts hinabzusteigen und alles das Unglück der Freiheit, alle die Leiden der Emancipation zu schildern. Byron hat freilich hierzu einen bedeutenden Beitrag geliefert. Aber er ist viel zu subjectiv, beschreibt überwiegend nur seine eigene Persönlichkeit,

seine eigene genial-aristokratische Natur. Der Dichter, welcher dieser Aufgabe allseitig genügen wollte, müßte Goethes objectiven Blick besitzen, aber auch im Lichte des Evangeliums die Dinge ansehen. Die Tendenz zu einer derartigen Poesie scheint sich in gewissen unreifen und unsicheren Versuchen zu offenbaren, welche zu unserer Zeit reichlich an's Licht treten, und darauf abgesehen sind, das Religiöse und Christliche in die Poesie einzuführen, was aber vor Allem ein gründliches Verständniß der Krankheit voraussetzt, welcher das Christenthum die Heilung bringen soll. Das Unglück der Emancipation zeigt sich zu unserer Zeit auch in einer anderen Erscheinung, nämlich der schon vorhin erwähnten: daß mitten in der Welt der Freiheit und unter beständiger Berufung auf das Persönlichkeitsprincip und die Rechte des Individuums, ja, unter rastloser Arbeit im Dienste der Emancipation, dennoch so viele Individuen gerade ihrer Individualität verlustig gehen. Denn sie sind ganz versunken und ertrunken in die Gemeinschaft und die Gesellschaft, in deren Mitte sie leben, in die socialen und politischen Strömungen des Tages, von welchen sie, wie von einer pantheistischen Gewalt, so überwältigt werden, daß ihre Eigenthümlichkeit fortgespült und verwischt wird. „Als Originale geboren, sterben sie als Copien.“

Das charakterlose, abgeschliffene und verwaschene Wesen einer großen Zahl von Individuen, die Zerstretheit und Zerrissenheit Anderer, die mit unruhiger Genußsucht verbundene Arbeitshaft und Vielgeschäftigkeit, die niemals innehaltende Kritik — diese Züge, welche unsere Zeit vor jeder anderen kennzeichnen — sind Zeugnisse der Wahrheit: daß die menschliche Freiheit sich nicht selber genug sein kann, sondern selbst das Bedürfniß in sich trägt, zur Ruhe zu kommen in ihrem ursprünglichen, rechten Abhängigkeitsverhältnisse. Nur Eine in der menschlichen Gesellschaft wirksame Macht kann das Individuum erlösen, nämlich das Evangelium. Hier, hier ist jenes Unbedingte, was die Seelen suchen, und dem das Individuum, dienend und liebend, sich ganz hingeben kann. Hier ist die Stätte, wo die emancipirte, unstät umher-schweifende Persönlichkeit mit ihren flatternden Gedanken und Wünschen endlich Frieden finden, wo sie sicheren Grund und



Boden, das feste Fundament gewinnen kann, Das, was ihre ganze Existenz stütze und trage, was ihre Existenz erst wahrhaft begründe. Hier ist das echte persönliche Humanitätsideal in dem heiligen Vorbilde unsres Erlösers. Im Gegensatz zu der Alles absorbirenden Macht der Gemeinschaft, ist das Evangelium das Asyl für die Individualität, wo diese stets auf's Neue die Weihe und Erfrischung empfangen kann für die Arbeit und den Kampf des Lebens, um sich selbst zu behaupten, aber auch, um sich selbst zu opfern und hinzugeben, nämlich für das wahre Leben in der Gemeinschaft und für dieselbe; sowie auf der anderen Seite dasselbe Evangelium es ist, was mittels der Wirksamkeit der Kirche das Salz des Volkslebens bildet und dieses bewahrt vor den Mächten der Auflösung und Fäulniß.

## §. 72.

Ob wir eines sittlichen Vorbildes bedürfen, das heißt also, der Anschauung eines einzelnen Menschenlebens, welches alle persönliche Vollkommenheit in sich schließt und an jedes andere Menschenleben auf Erden die Forderung stellt, ihm sich nachzubilden, diese Frage ist unzertrennlich von der anderen, ob wir eines Erlösers bedürfen. Die, welche dafür halten, daß der Mensch sich selbst erlösen könne, werden antworten, daß wir keines außer uns selbst zu suchenden Vorbildes bedürfen, da wir ja in uns selbst unser Vorbild, in unserm eigenen Innern ein Bild der Menschheit (aber welches?) tragen, und nun die Aufgabe eines Jeden sei, dieses durch seine freie Selbstbestimmung in eigenthümlicher Weise zu verwirklichen. Jedoch können wir gerade diese Voraussetzung in dem Sinne, in welchem sie aufgestellt wird, nicht einräumen, indem wir unsere entgegengesetzte Anschauung bestätigt finden durch die schon im Obigen nachgewiesene Erfahrung, wie auch zugleich durch die vielen einander widersprechenden Ansichten von dem Zwecke und der Bestimmung des Menschenlebens, welche von der philosophischen Ethik eine nach der anderen zu Tage gefördert sind. Im Gegensatz gegen diese Voraussetzung besagt die gemeinsame Erfahrung aller Derer, welche zu Christus in ein wahres Jüngerverhältniß getreten und zu seiner Nachfolge entschlossen sind: daß

wir erst in Christus das Wesen der Menschheit, den Menschen, wie er in Gott ist, erkannt haben, und erst in Ihm das Verständniß unserer eigenen Individualität, ihrer Entfremdung und Trennung von Gott und ihrer Bestimmung für Gott, uns aufgegangen ist. Und von dieser Ueberzeugung, daß Christus unser Vorbild, ist die andere unzertrennlich, daß er der Erlöser ist, die Ueberzeugung, daß Niemand ihm wahrhaft nachfolgen kann, als nur, wer in Christus durch den Glauben den persönlichen Heiland gefunden hat und durch seine Heilandsnade mit der Kraft gerüstet wird, den Wandel nach seinem Vorbilde anzutreten und innezuhalten, weßhalb der Glaube an das Evangelium die Mutter der Tugend heißt. Wäre Christus nur das Vorbild und nicht zugleich der Erlöser: so würde seine Offenbarung uns nur zum Gerichte dienen, nur gegen uns sein, nicht für uns. Sie würde uns zwar die Anschauung gewähren von dem vollkommen Guten, von der Menschwerdung des sittlichen Gesetzes mitten in der Welt der Sünde. Aber für Jeden, der in diesem Vorbilde nicht auch den Erlöser, den vergebenden und erbarmenden, erblickt, steht es immer nur als anklagender Zeuge da gegen die Menschen überhaupt und gegen ihn selbst. Nur, wenn wir in dem Vorbilde zugleich den Erlöser und Heiland erblicken, dient es uns zur Aufrichtung, da in demselben Maße, als wir unsern unendlichen Abstand fühlen, wir um so stärker und inniger uns auch hingezogen fühlen zu der Lebensgemeinschaft mit ihm. Nennen wir Christus Beides, den Erlöser und das Vorbild: alsdann dürfen wir auch Ihn selbst bezeichnen als das höchste Gut, sofern die Fülle des Reiches Gottes, die ganze selige Zukunft, in seiner Person beschlossen ist.

## Christus der Einzige. Christus und die großen Männer.

### §. 73.

Der Eine, welcher, als Erlöser und Vorbild, Alles für Alle sein soll, muß in der Geschichte, in dem menschlichen Geschlechte einzigartig dastehen. Einerseits muß er uns Anderen gleich sein, ein wahrhafter Mensch, menschlicher Lebensentwicklung und

menschtlichen Lebensbedingungen unterworfen: denn sonst könnte er nicht unser Vorbild, unser Erlöser heißen. Andererseits muß er von uns verschieden sein: denn sonst könnte er nicht Derjenige sein, welchem wir Alle nachzustreben, und aus dessen Fülle wir Alle zu schöpfen haben. Es giebt moderne „Charakterbilder Jesu“, welche in vermeintlich ethischem Interesse die wirkliche und volle Menschheit Christi betonen, aber nur um ihn von seiner göttlichen Höhe zu erniedrigen und ihn uns gleichzustellen, also ohne die wesentliche Ungleichheit zwischen ihm und uns anzuerkennen. Soll aber Christus unser Erlöser und unser Vorbild sein: so muß er schön als Mensch uns ungleich sein. Und die Erkenntniß dieser seiner wesentlichen Ungleichheit von uns bildet die erste Stufe der Erkenntniß Christi, den ersten Schritt auf dem Wege dahin, daß wir ihn auch erkennen als den Eingeborenen des Vaters.

Daß Christus schon als Mensch von uns verschieden ist, daß er als Mensch in der Geschichte als der Einzige dasteht, ist eine Erkenntniß, welche sich jedem ernstern Nachdenken aufdrängen muß, sei es, daß wir unsre Blicke richten auf das Werk, das er ausgeführt hat, und die von ihm ausgegangenen Wirkungen, sei es, das wir bei seiner Person selbst verweilen. Eine naturalistische Betrachtung hat es darauf angelegt, Christo einen Platz anzuweisen unter „den großen Männern“ der Weltgeschichte. Allein jede Vergleichung Christi und jener „großen Männer“ muß zu der Ueberzeugung führen, daß seine Größe von wesentlich anderer Beschaffenheit ist, als die ihrige, und ihre Erklärung durchaus nicht findet in den Principien (bewegenden Kräften und Elementen) der gewöhnlichen Menschennatur.

Blicken wir zunächst auf das Werk Christi: so dürfen wir zu unserm Ausgangspunkte nehmen Schleiermacher's Abhandlung über den Begriff des „großen Mannes“. Als unterscheidendes Kennzeichen desselben stellt er auf, daß seine Wirksamkeit eine gemeinschaftstiftende, gemeinschaftbildende sein müsse. Schleiermacher's Definition hat das Verdienst, das Prädicatum des großen Mannes, welches die Menschen gar zu freigebig auszutheilen geneigt sind, auf seine berechtigten Besitzer zurückgeführt zu haben. Fragen wir nämlich nach dem Maßstabe der, einzelnen Persönlich-

keiten zuzusprechenden, geschichtlichen Größe, so können allerdings Größe und Kleinheit nur bemessen und nur bestimmt werden nach dem Verhältniß zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, nach der geistigen Kraft, welche dem Einzelnen bewohnt, und den Wirkungen, welche von ihr auf das Ganze ausgehen. Während die Kategorie des Kleinen, des Unbedeutenden, auf alle die Menschen ihre Anwendung findet, die sich in der Masse verlieren, keinerlei eigenthümliche Wirkung auf die Gemeinschaft ausüben, vielmehr in der ganzen Gestalt ihres Daseins nur als Producte der Gesellschaft erscheinen, nur den Zeitgeist und ihre zufälligen Umgebungen abspiegeln: so wenden wir im Gegensatze hierzu die Kategorie des Großen auf diejenigen Menschen an, deren Individualität eine solche Ursprünglichkeit, Selbständigkeit und Kraft besitzt, daß sie der Gemeinschaft ihr Gepräge aufdrückt, ja, daß die Gemeinschaft selbst sich darstellt als das Product dieser Männer, als das Werk ihrer Individualität. Zwischen diesen zwei Extremen bewegen sich aber alle die Menschen, welche sich unter einer beständigen Wechselbeziehung von Gemeinschaft und Individualität entwickeln, einer Gegenseitigkeit von productivem und von receptivem Verhalten, von Geben und Empfangen, einer Wechselwirkung der in der Gemeinschaft vorhandenen mannigfaltigen geistigen Gaben. In dieser zahlreichen Zwischenklasse, welche eine Unendlichkeit von Verschiedenheiten umfaßt, begegnet uns keinesweges nur das Gewöhnliche, sondern auch das Vorzügliche, das Ausgezeichnete, das Hervorragende, nicht aber das Große par excellence. Die im höchsten Sinne großen Männer, die Herven sind die, welche sich zur menschlichen Gesellschaft überwiegend nicht empfangend, sondern gebend verhalten, und daher als die Wohltäter der Völker gepriesen werden. Wenn auch sie Einwirkungen aus ihrer Zeit und ihren Umgebungen empfangen, so haben solche für sie doch gar keine selbständige Bedeutung, sondern werden ihnen nur Material und Mittel für ihre eigene, selbständig schaffende Thätigkeit. Der große Mann ist nicht bloß das Genie: denn obgleich dieses unerläßlich zu seinen Prädicaten gehört, so ist doch das Genie keinesweges immer der große Mann. Shakespeare ist ein großer Dichter, Raphael und Mozart sind große Künstler; aber schon

deswegen sie für große Männer zu erklären, wäre eine ungenaue Ausdrucksweise. Zum großen Manne gehört nämlich nothwendig, daß die Wirkung seines Genies unzertrennlich ist von der mächtigen Wirksamkeit seiner Persönlichkeit selbst, daß er es auch nicht allein zu thun hat mit einer einzelnen Seite der menschlichen Empfänglichkeit, nicht bloß auf einzelne Kreise der Gemeinschaft einwirkt, sondern auf die Gemeinschaft als Totalität, als Ganzes, daß er durch seine schöpferische Wirksamkeit einen Gemeinschaftsorganismus ins Leben ruft mit der ganzen Mannigfaltigkeit von Lebenskreisen, Kräften und Zwecken.

Wenn diese Betrachtungsweise mit sich führt, daß man auf den Gebieten der Kunst und der Wissenschaft den großen Mann nicht suchen soll, sofern die hier geübte Wirksamkeit für diesen Namen zu begrenzt und zu einseitig erscheint: so läßt sich freilich voraussehen, daß dagegen skeptische Einwirkungen laut werden. Man wird — um nur Ein Beispiel instar omnium anzuführen — fragen können: ob denn nicht Sokrates, der Meister und Schöpfer der Ethik, welcher gerade durch seine Persönlichkeit eine so bedeutende Wirksamkeit ausübte, den großen Männern anzureihen sei? Wir antworten: es giebt große Menschen, die sich durch eine innere Größe auszeichnen, welche wir nicht bloß nach ihrem Verhältniß zu der geschichtlichen Gesellschaftsentwicklung bemessen, sondern nach ihrem Verhältniß zu dem Ideale der Persönlichkeit selbst, gesetzt auch, daß sie sich zu diesem Ideale nur, wie Sokrates, verhalten sollten, nämlich bloß suchend, sie zugleich bemessen nach dem Verhältnisse, in welchem dieser Einzelne wieder zu der, allzeit nur geringen, Zahl der überhaupt nach persönlicher Vollkommenheit Strebenden steht. Und diese innere Charaktergröße kann sich bei Menschen finden, welche in der Welt- und Völkergeschichte durchaus keinen Rang einnehmen, vielmehr in der unbeachteten Geschichte des Alltagslebens ihre Tage verbringen. Wie hoch wir Sokrates auch stellen mögen als Denker und als Menschen, wie hoch wir auch die Intensivität seiner Größe anschlagen: die Extensivität, oder der geschichtliche Umfang der von ihm auf die menschliche Gesellschaft ausgegangenen Wirkungen, ist doch nur ein verhältnißmäßig geringer gewesen, da seine Thätigkeit nichts Anderes hervorbrachte, als philosophische Schulen, da es



sich nur an die Philosophrenden wandte, also nur an Leute mit bestimmten Geistesanlagen und auf einer bestimmten Bildungsstufe stehend, keineswegs aber vermochte, eine menschliche Volksgemeinschaft in allen ihren Kreisen zu durchdringen, geschweige, diese ganze Gemeinschaft umzubilden oder neuzuschaffen. Und selbst, wenn wir die von Schleiermacher in jener Abhandlung gezogene Grenze zu einer fließenden machen wollten, so würden wir doch immer darauf zurückgeführt werden, daß die höchste geschichtliche Größe, sofern sie zu gleicher Zeit intensiv und extensiv sein soll, sich nur entfalten kann auf dem Gebiete des Staates und dem der Kirche, oder überhaupt der religiösen Gemeinschaft; daß die in eminentem Sinne großen Männer diejenigen sind, welche Staaten gegründet oder aus ihrem Verfall aufgerichtet, und aus den Ruinen ein neues Geinschaftsleben zu Leben und Blüthe hervorgerufen haben, wie auch solche Männer, welche Religionsstifter oder religiöse Reformatoren geworden sind, und auf dem Gebiete der Religion neue Organisationen zu Stande gebracht haben. Nur auf diesen Gebieten können Totalwirkungen ausgeübt werden, welche sich durch alle Gesellschaftsklassen und durch alle Kreise verbreiten.

Lassen wir demnach das gemeinschaftstiftende und gemeinschaftsgestaltende Vermögen als den charakteristischen Zug aller großen Männer gelten: so ergiebt sich uns allerdings hierin eine gewisse formale Aehnlichkeit mit Christus. Gehen wir aber auf eine nähere Vergleichung des wirklichen Sachverhaltes ein, so zeigt sich sofort der wesentliche Unterschied. Die großen Männer der Geschichte stehen nämlich alle unter der Beschränkung, daß ihre Wirksamkeit immer nur einem einzelnen Volke angehört, oder doch nur einem besonderen Theile des Menschengeschlechts, einem einzelnen Zeitalter, welches seinem unterscheidenden Charakter nach sich im Wesentlichen darstellt als ihr Werk. Eine Weltreligion aber hat außer Christus kein Religionsstifter gestiftet. Nur in Christus erscheint uns ein einzelner Mensch, welcher in seiner Persönlichkeit eine Kraft besitzt, deren Wirkungen sich über alle Völker, alle Himmelsstriche, alle Zeitalter hin erstrecken. Er nimmt eine dominirende Stellung ein, nicht bloß zu einem ein-

zelnen Theile des Menschengeschlechtes, sondern zu dem gesammten Menschengeschlechte. Er stehet da als der nicht allein in relativem, sondern in absolutem Sinne Gebende, als Der, welcher durch seine Religion nicht nur einem einzelnen Zeitalter, sondern der Welt eine neue Gestalt gegeben, schöpferisch eine neue Entwicklung der Welt, einen neuen Weltlauf, eine neue, durch die Reihe der Jahrhunderte fortlebende Menschheit in's Dasein gerufen hat. Auf Ihn, den einzig Hervorragenden, dürfen wir daher die Bezeichnung eines „großen Mannes“ füglich nicht anwenden. Auf Ihn können wir nur jenes Wort des Engels an die Maria anwenden: „Er wird groß und ein Sohn des Höchsten genannt werden“ (Luk. 1, 32).

Der Unterschied fällt aber noch mehr in die Augen, sobald wir das Werk Christi seinem Principe, seinem Endzwecke und seinen Mitteln nach ins Auge fassen. Jeder, der das Causalitätsprincip (den Grundsatz der Ursächlichkeit) anerkennt, muß von den großen, welterneuenden Wirkungen, welche von Christus ausgegangen sind und noch ausgehen, und mit welchen im ganzen Umfange der Geschichte keine anderen Wirkungen zu vergleichen sind, auch auf eine Kraft zurückschließen, welche die Kräfte aller Anderen unendlich übersteigt. Fragen wir aber nach dem inneren Wesen dieser Kraft, dem in der ganzen Machtwirkung Christi wirkamen Principe: so können wir kein anderes nennen, als die weltbefreiende und welterlösende Freiheit und Liebe. Die geschichtliche Größe Christi weist zurück auf eine innere, heilige Größe seiner Persönlichkeit, durch welche er unendlich verschieden ist, nicht allein von allen Denen, die weltgeschichtliche Wirkungen hervorgebracht, sondern auch von Allen, die jemals nach persönlicher Vollkommenheit getrachtet haben. Die Aufgabe, die Christus sich gestellt, und die er durchgeführt hat, ist diese: nicht nur sein eigenes Volk, sondern die Welt von der Herrschaft der Sünde zu erlösen, und sein sündloses Leben den fernsten Geschlechtern als ein Vorbild zur Nachfolge zu hinterlassen, Gottes Reich auf Erden zu gründen — eine Aufgabe, die keiner jener großen Männer sich gestellt hat, deren Nothwendigkeit nur die wenigsten unter ihnen gefühlt haben, ohne daß von den letzteren auch nur ein einziger sich zu-

traute, sie verwirklichen zu können. Keiner von allen jenen Heroen hat sich die Aufgabe gestellt, der Heiland der Welt zu werden; und keiner hat den Gedanken gefaßt, sein eigenes Leben als ein Vorbild hinzustellen, welches das allein und allgemein gültige werden solle, auch für das letzte der auf Erden lebenden Geschlechter. Die Ungleichheit in Betreff der Aufgabe oder des Zweckes fällt aber zusammen mit der Ungleichheit der angewandten Mittel. Denn die Mittel, durch die Christus sein Werk hinausführt, liegen in nichts außerhalb seiner selbst Vorhandenem, sondern einzig und allein in seiner Persönlichkeit. Freilich ist von jedem der in Wahrheit großen Männer auch eine große persönliche Wirkung ausgegangen. Jedoch ist hier theils das Ethische in vielen Fällen zurückgedrängt worden durch eine geistige Naturkraft des Genies, mit welcher es in unlautrer Weise vermischt war; theils zeigte sich jenes Ethische nur bei der Stiftung ihres Werkes, welches Werk aber im Laufe der Zeiten, unabhängig von ihrer Person, sich weiter entwickelte, oder auch seiner Auflösung zueilte. Dagegen geht Christi Werk nur also durch die Zeiten fort, daß nicht seine Lehre nur, sondern gerade seine Persönlichkeit ununterbrochen ihre Wirkungen in den Seelen ausübt. Wie bei keinem Anderen, findet bei Christus ein unauflöslicher Zusammenhang statt zwischen seiner Person und seinem Werke; und dieser Zusammenhang hat vom ersten Anfange an mit der vollen Klarheit des Bewußtseins vor seiner Seele gestanden. Er will das menschliche Geschlecht erlösen und zu einem Reiche geheiligter Persönlichkeiten verklären, will die alte abnorme Weltentwicklung abbrechen, um eine neue Entwicklung einzuführen, will den durch die Sünde verrückten Schwerpunkt der Welt erschüttern und zu seiner früheren Stellung in Gott zurückbringen. Diese große Aufgabe aber kann er allein durch sich selber ausführen, durch seine eigene Selbstmittheilung, oder dadurch, daß er sein eigenes persönliches Leben in das Geschlecht einpflanzt. Kein Anderer kann hierbei ihm beistehen, oder sein Rathgeber sein. Sein Werk steht ausschließlich auf seiner Person; und die geringste Abnormität in seinem persönlichen Zustande und seiner persönlichen Entwicklung würde sein ganzes Werk verwirren. Dieser Zusammenhang zwi-

sehen der denkbar höchsten Weltaufgabe — der Gründung des Reiches Gottes — und seiner eigenen menschlichen Individualität, mit welcher Er in der Mitte des Menschengeschlechts allein dasteht, als der Einzige, welcher selbst diese neue, alle Geschlechter und alle Zeiten umfassende Gemeinschaft, das seinem Bewußtsein vor-schwebende Ideal, sich schaffen muß, dieser unauflöslliche Zusammenhang ist es vornehmlich, was ihm eine, jedes menschliche Maß übersteigende Größe verleiht.

#### §. 74

Zu der Größe Christi gehört aber auch, daß er auftritt als der Wendepunkt der Zeiten, was von keinem unter den Helden des Menschengeschlechts gilt, welche alle nur für irgend ein einzelnes Zeitalter geboren sind und nur in relativem Sinne einen Wendepunkt in der Geschichte anzeigen. Christus aber wird in der Fülle der Zeit, zu der in Gottes Rathschlusse bestimmten Zeit geboren, als der allgemeine Weltzustand ein derartiger war, daß Beide, der Erlöser und das Vorbild, sich in ihm offenbaren konnten, ein Zustand, in welchem die Principien und Mächte, die bisher die Welt beherrscht hatten, alle erschöpft waren, als ein allgemeiner religiöser und sittlicher Verfall eingetreten, und zugleich die Sehnsucht verbreitet war nach der Wiedergeburt, nicht bloß eines einzelnen Volkes, sondern des ganzen Geschlechtes, d. i. der Welt. Nur bei einem solchen Weltzustande kann das religiös-sittliche Ur- und Vorbild geoffenbart werden, weil nur in einem solchen die höchste Aufgabe gegeben ist, welche überhaupt möglich ist innerhalb der menschlichen Natur, die Aufgabe nämlich, das Reich der Erlösung, das Reich der geistigen Neuschöpfung zu gründen.

Und da das Werk Christi auf seiner Person beruht, so muß er sich auch unter Verhältnissen und Umgebungen entwickeln, unter denen es ihm möglich wird, seine persönliche Vollkommenheit allseitig zu offenbaren. Was von jedem der Großen des Menschengeschlechts gilt, daß zwischen ihrer Persönlichkeit und den Umgebungen, unter denen diese sich entwickelt, ein göttlich voraus bestimmtes Wechselverhältniß besteht, worin gerade das Providentielle ihres Lebens erscheint, Dasselbe gilt, aber im höchsten, ja

absoluten Sinne, von Christus. Er entwickelt sich unter Umgebungen, welche die ganze Fülle der Gegensätze und Contraste in sich schließen, ohne die jenes Ideal der weltüberwindenden und welterlösenden Freiheit und Liebe sich nicht mit vollkommener Klarheit offenbaren konnte. In seinem Volke findet er das zusammengefaßte Ergebniß der jüdischen, der griechischen und der römischen Bildung vor. Der große religiöse Gegensatz zwischen Israel und Heidenwelt tritt ihm unmittelbar gegenüber. Er begegnet einem überreifen Culturzustande, welcher die ganze Mannigfaltigkeit der Gegensätze des Menschenlebens in sich trägt, der Gegensätze in Betreff der Bildung, wie auch in Betreff der äußeren Lebenslage, als Reichthum und Armuth, Despotie und Sklaverei; und dieses ganze große Culturleben, er sieht es sich bewegen auf einer Grundlage — nämlich der politischen —, welche sich in fortschreitender Auflösung befindet und unter ihm zusammenzubrechen droht. Seine nächste Umgebung zeigt ihm die zwei höchsten, welthistorischen Mächte, die politische Obrigkeit und die kirchliche (theokratische) Obrigkeit, in einem von Gott abgefallenen Zustande, herabgesunken in den Dienst des Egoismus. Sie zeigt ihm das religiöse Leben Israels, versteinert in Buchstabenwesen und geistlosem Cerimoniendienst, zugleich berückt von unhaltbaren politischen Idealen und nationaler Selbstvergötterung (die Pharisäer, Saiphas). Und dicht neben dem Aberglauben und Buchstabenglauben tritt ihm der Unglaube der Heidenwelt vor die Augen, ihr reflectirender Weltverstand mit seiner Negation alles Höheren, mit seinem platten Naturalismus, welcher alle religiösen Vorstellungen in Begriffe des natürlichen Menschen, als da sind das Glück und der Zufall, der Lauf der Natur, der gewöhnliche Gang der Dinge aufgelöst hat, mit seinem Indifferentismus und Scepticismus, dessen Anhänger, müde des ewigen Wechsels menschlicher Meinungen und Systeme, höhrend fragen: was ist Wahrheit? mit jenem Epikureismus, der von keinem anderen Cultus wissen will, als dem des Fleisches (die Sadducäer, Pilatus, Herodes und sein Hof). Sein Volk erscheint ihm wie Schaafte ohne Hirten, abwechselnd die Beute falscher Propheten oder blinder Führer. Aber mitten unter diesem allgemeinen Verderben, welches füglich



als ein welthistorischer Fäulnißproceß zu bezeichnen ist, entdeckt sein Auge zugleich in den menschlichen Seelen frische Lebenskeime, Ankündigungen einer neuen Zeit, ein heiliges Warten und Verlangen. Neben der äußersten Verderbniß und Verhärtung erblickt er hier und dort die tiefste Empfänglichkeit für das Reich Gottes, jene Armuth im Geiste, jenen Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, nicht allein im Volke Israel, sondern auch unter Heiden und Samaritern. Und mitten in dem Elende seines Volkes, unter der allgemeinen Auflösung der Volkszustände, findet er, besonders unter dem jüngeren Geschlechte, einen Kreis von Menschen, welche geeignet sind, seine Jünger zu werden, Träger der Zukunft, Werkzeuge für die Ausbreitung des Reiches Gottes durch die Welt.

In diese Welt der Contraste tritt Christus hinein; in ihr entfaltet er je mehr und mehr seine heilige Persönlichkeit; in ihr löst er seine Lebensaufgabe. Die Größe aber, die er während seines Wandels auf Erden offenbart, es ist die stille Größe. Denn in tiefster Stille, in einem entlegenen Winkel der Welt, vollbringt er das Werk der Erlösung und Versöhnung, und richtet jenes Vorbild auf, welches er dem ganzen Geschlechte hinterläßt. Erst nachdem er, verkannt, verrathen, verstoßen, den Tod eines Missethäters am Kreuze gestorben und für die Welt unsichtbar geworden ist, wird es der Welt kund und offenbar, was er für sie gewesen, und nicht bloß gewesen, sondern fortwährend für sie ist.

### **Vorbild der sittlichen Freiheit. Des Menschen Sohn und Gottes Sohn.**

#### **§. 75.**

Wenden wir uns nunmehr zu der näheren Betrachtung dieser stillen Größe, und geben wir uns dem Eindrucke seiner Persönlichkeit hin, indem wir im Geiste mit ihm wandeln, sowie vormalis die Jünger: so müssen wir den Eindruck empfangen, daß das Ideal der sittlichen Freiheit in ihm zur Wirklichkeit geworden ist. Das Erste, was unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ist Dieses, daß sein Verhältniß zum Gesetze der Sittlichkeit ein völlig anderes ist, als das aller anderen Menschen. Bei allen anderen

Menschen zeigt sich nämlich ein Streit, ein Widerspruch zwischen Gottes heiligem Gesetze und ihrem Willen — ein innerer Zwiespalt, welcher in dem Maße, als unser Gewissen völliger erwacht und als wir es mit den Forderungen des Gesetzes ernster nehmen, dieses Gesetz uns immer mehr zu einem Joche, zu einer schweren Bürde macht, und das Bedürfniß, das Verlangen in uns erweckt nach Versöhnung und Erlösung. Freilich meinen nun Viele: es gebe überhaupt kein anderes Verhältniß zum Gesetze: alle Menschen müßten auf eben diesem Standpunkte stehen, wenn auch immerhin die Rede sein könne von einer relativen Versöhnung und einer gewissen Ausgleichung dieser Disharmonie in dem Innern des Menschen, wobei sie von der Voraussetzung ausgehen, daß alle Menschen, selbst die edelsten und besten, Sünder sind. Und allerdings zeigt die Erfahrung die allgemeine Herrschaft der Sünde in dem Menschengeschlechte. Je länger wir leben, je ernster wir selbst nach sittlicher Vollkommenheit streben, und je schärfer unser Auge wird für die Forderungen des Gesetzes: desto mehr wiederholt sich die Erfahrung, daß auch Menschen, sei es der Vorzeit oder der Gegenwart, zu denen wir in unserer ersten, unmittelbaren Begeisterung aufblickten als zu Vorbildern alles Guten, und die durch einen Schein sittlicher Vollkommenheit uns bezauberten und hinrissen, einer nach dem anderen ihren Glanz einbüßen und zu bloß relativen Größen erblassen. Wieder und wieder bestätigt sich die Erfahrung, daß sie, welche wir große, herrliche und ausgezeichnete Menschen nennen, wenn sie anders unter dem Gesichtspunkte des sittlichen Ideals betrachtet werden, es nicht vertragen, nahebei besehen zu werden, sondern nur aus einiger Ferne. Je mehr es uns gegeben wird, das Leben eines hervorragenden, dem Idealen zustrebenden Menschen in der Nähe zu betrachten: desto mehr werden wir gewahren, wie durch dieses von den Menschen so oft bewunderte Leben ein geheimer Schmerz, ein ungelöster Mißklang, ein Seufzer nach Frieden, eine Klage hindurchtönt, wie die des Apostels: „Das Gute, das ich will, das thue ich nicht; das Böse aber, das ich nicht will, das thue ich“ (Röm. 7, 19); oder wir hören ein Bekenntniß, wie das, welches einer jener Edleren einst ausgesprochen hat in den Worten; „Etwas Gutes zu thun, ist allezeit eine Freude, und

etwas Großes auszuführen, ist ja für den Begabten eine Lust; aber ohne Sünde, ohne Missethat zu bleiben — ach, wie schwer! wie mühevoll!“ Wer aber von allen diesen, mehr oder minder mit Sünde befleckten Vorbildern seine Blicke zu Christus hinwendet, der wird erfahren, daß hier der Große ist, welcher kein Sündenbekenntniß abzulegen braucht. Hier ist Der, welcher von keiner Reue weiß, sondern nur von einem heiligen Schmerze über der Menschen Sünde und Elend, während sein eigenes persönliches Leben nur Freiheit athmet und himmlischen Frieden. Aus eigener Erfahrung weiß er gar nicht, was es heißt, auf dem Standpunkte des Gesetzes zu stehen, unter dem Joche des Gesetzes und unter dem Fluche des Gesetzes zu seufzen, den Zwiespalt zu fühlen zwischen der Forderung des Gewissens und der Wirklichkeit des eigenen Zustandes. Ebenso wenig weiß er aus eigener Erfahrung, was es heißt, ein mit Gott versöhnter Mensch zu sein, die Vergebung der Sünden empfangen zu haben, von Gott als Kind angenommen zu sein. Er bezeugt von sich selber: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ (Joh. 8, 46). Alle fordert Er auf, zu ihm zu kommen und von ihm zu lernen, nennt sich selbst den Sanftmüthigen und von Herzen Demüthigen (Math. 11, 29), ohne dadurch die Demuth zu verletzen. Sein Leben ist von Solchen, geschildert worden, die ihn nahebei gesehen hatten, und nicht bloß in einzelnen großen Momenten, nein, die täglich ihm nachgefolgt und in den verschiedensten Lebenslagen bei ihm gewesen waren. Keine Kritik aber war im Stande, irgend eine Verfündigung oder Inconsequenz in seinem Leben aufzuweisen, irgend Etwas in seinen Worten oder Werken ihm vorzuhalten, was er zurückzunehmen brauchte. Daher haben Leute, die des unreinen Dunstkreises dieser Welt so gewohnt sind, daß sie an die Möglichkeit eines sündlosen Menschenlebens, gar nicht glauben können, kurzweg das Leben Christi für eine Dichtung erklärt. Aber, das Wunder einer solchen Dichtung uns erklären, das hat Keiner von ihnen gekonnt. Weber den Dichter waren sie im Stande nachzuweisen, noch auch die Möglichkeit einer, mitten in dieser Welt der Sünde aufsprudelnden, Quelle so sündloser, so heiliger Dichtung. Wer an die Sündlosigkeit Christi glaubt, der besitzt in diesem Glauben zugleich den Anfang zu

wahrer Selbst- und Welterkenntniß. Zu glauben, daß Christus ohne Sünde sei, ist freilich das Geringste, was von Christus kann geglaubt werden, das Minimum des Christenglaubens: denn über diese Grenze hinaus liegt Unglaube und Lossagung von Christus. Jedoch, wie unvollkommen auch die Erkenntniß Christi sein mag, solange der Mensch nur dieses Geringste, was Einer von ihm glauben kann, wirklich glaubt: schon in diesem Wenigen besitzt er ein Senfkorn, das fähig ist, sich zu entwickeln zu dem Glauben an den Herrn der Herrlichkeit. Glaubte er gewiß, daß in dieser Welt der Sünde und des Todes Einer aufgetreten ist, welcher ohne Sünde war, Ein Mensch, der nicht unter dem Gesetze stand, darum weil sein Leben die Erfüllung des Gesetzes selbst war, Ein Mensch, in dessen Entwicklung es zwar ein Wachsthum gab, einen Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, aber keinen Widerspruch, keinen Zwiespalt zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, darum, weil er auf jeder Stufe seiner Entwicklung völlig Das war, was er sein sollte; in dessen vorbewußtem Leben, nämlich seiner Kindheit, Nichts von einem sündigen Naturzustande war, dessen störende Nachwirkung sich unfehlbar geltend gemacht hätte in der ganzen nachfolgenden Entwicklung — glaubt der Mensch erst soviel, nun, so glaubt er hiermit das Wunder, glaubt, daß die Gesetze der gegenwärtigen Natur durchbrochen worden sind von einer höheren Ordnung der Dinge. Dieses ethische Wunder leugnen, das heißt im Grunde: das Neue im Christenthume leugnen. Hat Christus, wenn auch in relativer Vollkommenheit und Hoheit, doch nur auf der Stufe der Geseßlichkeit gestanden, ist er in irgend einem Grade dem Joche (Zwangsgebote) des Gesetzes und der Verdammniß des Gesetzes unterworfen gewesen: nun, alsdann ist eben Alles beim Alten geblieben. Alsdann haben wir keinen Erlöser und kein heiliges Vorbild; alsdann ist das Ideal sittlicher Freiheit niemals in der That und Wahrheit geoffenbart worden.

Die Anerkennung der Sündlosigkeit Christi können wir Niemanden aufnöthigen. Denn die innere Größe des Herrn offenbart sich nur den Empfänglichen. Wohl aber können wir einen Jeden vor ein großes Entweder — Oder hinstellen zu entscheidender Wahl. Der, welcher selber von sich bezeugt hat, daß er ohne Sünde sei, und

welcher, im Zusammenhange hiemit, das Höchste von sich selbst in einer ganzen Reihe von Zeugnissen ausgesagt hat, war entweder ein hochmüthiger Schwärmer, welcher jeder Selbsterkenntniß ermangelte, also daß Hohepriester und Volk ein gerechtes Gericht an ihm vollzogen haben; oder es muß sich hiermit und mit allem Anderen gerade so verhalten, wie er geredet hat.

### §. 76.

Jenes ethische Wunder aber, das Wunder heiliger Willensfreiheit, wächst und gewinnt für uns an Bedeutung, wenn wir nicht nur dieses Einzigartige in dem Verhältniß Christi zum göttlichen Willen auf unser Gemüth wirken lassen, sondern ebenso auch das völlig Einzigartige, das in dem Reichthume und der Harmonie seines Wesens liegt. Wir pflegen im Menschenleben zu unterscheiden zwischen einseitigen und harmonischen Charakteren. Nun findet sich aber in dem gewöhnlichen und natürlichen Menschenleben kein in absolutem Sinne harmonischer Charakter. Bei jedem Menschen ist nicht bloß in Folge der Sünde eine Disharmonie vorhanden, sondern in Folge der seiner Begabung gesetzten Schranken auch eine Einseitigkeit, welche bewirkt, daß er sich nicht nach allen Seiten hin gleichmäßig frei bewegt, nicht das volle Gleichgewicht innehält, solange er nicht durch die Gemeinschaft mit Anderen, vor Allem durch die Gemeinschaft mit dem Reiche Gottes, in eine höhere Harmonie aufgenommen ist. In Christus allein erblicken wir den vollendet harmonischen Charakter, der unsrer Betrachtung eine unerschöpfliche Fülle darbietet. Das Menschenleben außer Christus zeigt uns überall nur sittliche Charaktere, die als *disjecta membra*, als vereinzelte, zersplitterte Momente der persönlichen Vollkommenheit erscheinen, weil das in einer gewissen Stärke bei ihnen vorhandene Moment seines harmonischen Gegensatzes entbehrt, während Christus unvergleichlich und einzig da steht durch den Reichthum harmonischer Gegensätze, welche in seiner Persönlichkeit ihre Einheit finden. So giebt es sittliche Charaktere, als deren energische Haupttugend sich ihre Liebe zu der, sie umgebenden, größeren Gemeinschaft darstellt, ihre Begeisterung für die Angelegenheiten und Aufgaben des öffentlichen Lebens, welche aber bei Weitem nicht dasselbe lebhaftes Interesse beweisen auch für die engeren



und besonderen Lebensverhältnisse, Charaktere, welche mehr die Ideale der Menschheit lieben, als die wirklichen, menschlichen Individuen. Und umgekehrt giebt es Charaktere, deren Liebe überwiegend subjectiv und individuell ist, und deren eigentliche Sphäre der Verkehr mit bestimmten Individuen bleibt. In Christus aber erblicken wir die harmonische Einheit der allgemeinen und der persönlichen Menschenliebe. Er, dessen Werk alle Völker, Zungen und Geschlechter umfassen soll, nimmt sich liebevoll jedes menschlichen Individuums an, das in seine Nähe kommt und seine Seele ihm aufthun will. Der gute Hirte läßt die neun und neunzig Schaaf in der Wüste, daß er das eine verlorene Schaaf auffuche. Wir unterscheiden ferner zwischen männlichen und weiblichen Charakteren. Während wir jedoch den höchsten Vorzug des männlichen Charakters in Christus erkennen, nämlich den weltbekämpfenden, welterobernden Heroismus, welcher bei ihm zugleich dieses Besondere hat, daß er sich klar bewußt ist, eine Zeitlang in Niedrigkeit und Dunkel wie verschwinden zu sollen, und dennoch, des endlichen Sieges gewiß, selbst Leiden und Sterben als Momente in das Ganze seines Werkes aufnimmt: so können wir ihn wiederum nicht als einen männlichen Charakter bezeichnen, sofern dieser einen Gegensatz bildet gegen den weiblichen. Denn die höchsten Eigenschaften weiblicher Tugend begegnen uns auch bei ihm: unendliche Hingebung und Gemüthsinnigkeit, „der unverrückt sanfte und stille Geist“ (1 Petr. 3, 4), die Lauterkeit und Keuschheit der Empfindung, der feinste Tact für alle sittlichen Grenzbestimmungen, endlich die dem Weibe eigenthümliche Kraft des leidenden Gehorsams, die Kraft, zu tragen, zu dulden, zu entsagen, in unaussprechlicher Treue und Ausdauer. Ja, er ist Beides zugleich, Löwe und Lamm. Es giebt Individualitäten und Charaktere, welche vorzugsweise ihr Leben in stiller Betrachtung zubringen, wie der Weltweise, welcher mit dem Blicke des Gedankens das gesammte Dasein umspannt, die Gesetze desselben in der Ruhe und Sammlung der Contemplation zu ergründen sucht, ohne sich handelnd in die Endlichkeit, in den Streit und die Wirrsale des Lebens zu verwickeln, die alle für ihn nur Objecte des Erkenntnißes bleiben; oder auch Charaktere, deren Leben ein überwiegend nach innen gefehrtes, religiöses Leben

ist, wie wir es an Asketen und Mystikern sehen, welche für diese Welt gleichsam in Schlaf versunken und ihr absterben wollen, um in Gott zu erwachen, welche mitten in der Zeit die Ewigkeit anticipiren wollen. Diesen contemplativen und mystischen Naturen stehen wieder die praktischen Naturen gegenüber, welche, ausschließlich dem Handeln zugewandt, keine Zeit zum stillen Nachdenken behalten, weil Wirksamkeit und Schaffen ihnen ihr Alles ist. In Christus dagegen erscheint uns die wunderbare Einheit des Contemplativen und des Praktischen, die Ruhe der Betrachtung, die tiefste Innigkeit und Einsamkeit des Gebets, zugleich mit einer unvergleichlich energischen Wirksamkeit, indem er mit den realen Weltmächten, nicht bloß betrachtend, sondern handelnd in Verührung tritt, offensiv ihnen entgegengeht, und im erklärten, offenen Kampfe gegen sie die Katastrophe seines Lebens selber herbeiruft. Endlich können wir einen Unterschied aufstellen zwischen solchen Charakteren, deren Entwicklung vorherrschend das Gepräge einer inneren Naturentwicklung, eines stillen Wachsthum's trägt, den sogenannten schönen Seelen, wie wir ihnen öfter begegnen bei naiven, poetisch und künstlerisch angelegten Naturen, und bei manchen Frauen, deren Wesen den Eindruck einer natürlichen und unmittelbaren Harmonie hervorbringt (weil die Dissonanz der Sünde noch nicht aus ihrem Inneren hervorgebrochen ist), und auf der anderen Seite solchen Charakteren, deren Leben das Bild eines heißen Freiheitskampfes darstellt, hiermit aber auch jener schönen Unmittelbarkeit entbehrt. Dagegen in Christus ist zwar Alles eigenste Natur, und alle seine Handlungen gehen mit dem Stempel einer höheren Naturnothwendigkeit aus seinem Innersten hervor; dennoch ist Alles bei ihm zugleich lebendige Freiheit, klares, selbstbewußtes, willenskräftiges Handeln.

Man hat öfter gesagt, nichts Großes sei in der Welt je ausgerichtet worden ohne Leidenschaft; und hieraus würde dann folgen, daß wir auch bei Christus Leidenschaften voraussetzen müßten. Indessen leugnen wir die Wahrheit des angeführten Satzes, sofern er auf unbedingte und allgemeine Gültigkeit Anspruch macht, behaupten dagegen, nichts Großes sei ausgerichtet ohne Begeisterung. Leidenschaft führt immer einen einseitigen, unfreien und disharmonischen Zustand mit sich. In der Leidenschaft hat ein Mensch die sittliche

Totalität und Harmonie seines Wesens geopfert, und geht auf in irgend einem Einzelnen, einer besonderen Seite seines Wesens, befindet sich wie durch einen Zauber unter der despotischen Herrschaft eines einzelnen Interesses, welches sich an die Stelle des Ganzen drängt. In jeder Leidenschaft ist Abgötterei; und rücksichtslos wird für den einen Abgott Alles, nicht bloß Unberechtigtes, sondern auch alles Berechtigte, bei Seite geschoben, geopfert, hingeschlachtet. Daher legen wir dem Heilande keine Leidenschaften bei, obgleich wir ebenso wenig stoische Gleichgültigkeit, Kälte, Gefühllosigkeit ihm beilegen. Dagegen erkennen wir, daß Christus das tiefste Gefühls- und Gemüthsleben lebte, daß das mächtigste Verlangen in ihm glühte nach Dem, was ihm als Zweck und Ziel seines Lebens vorschwebte: „ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; und was wollte ich lieber, denn es brennte schon?“ (Luk. 12, 49); und wir legen ihm daher ein heiliges Pathos bei, heiligen Affect, tiefe und mächtige Gemüthsbewegung, jedoch mit Ausschließung alles Ungebührlichen und Maßlosen, wie auch aller Einseitigkeit. Obgleich er jedes einzelne Lebensmoment in der ganzen Tiefe, welche demselben eigen ist, durchlebt: dennoch geht er in keiner einzelnen Gemüthsbewegung, sei es Liebe oder Haß, sei es Freude oder Bekümmerniß, dermaßen auf, daß er dadurch die Haltung und Harmonie seines sittlichen Wesens, als Ganzes verlieren sollte. Das Sympathische und das Autopathische sind bei ihm in vollkommenstem Einklange; das heißt: bei seiner Hingebung an andere Menschen, sowohl in der Richtung auf das Ganze als auf einzelne Individuen, behauptet er im tiefsten Inneren unverrückt sein heiliges Selbst, seine innerste Persönlichkeit. An Alle giebt er sich hin, an einen Jeden nach dem Maße seiner Empfänglichkeit, für Alle ist er zugänglich; niemals aber, weder unter Freunden noch unter Feinden, sei es, daß die Welt ihm Beifall zujubelt, oder mit Hohn ihn überschüttet, auch nicht in der tiefsten Erniedrigung, ja, nicht einmal dem Kreuze gegenüber und am Kreuze, nie vergißt er seiner königlichen Würde und Hoheit; immer bleibt er sich selbst getreu. In keinem Zustande seines Gefühls- und Stimmungslebens begegnet uns etwas Disharmonisches. Die Evangelien zeigen uns, daß, so oft irgend ein Pathos, eine Ge-

mütherschütterung, eine besondere Stimmung hervortritt, immer auch die entgegengesetzte im Verborgenen ihr zur Seite steht, und sie innerhalb ihrer rechten Grenzen hält; und in den meisten Fällen offenbart sich auch diese entgegengesetzte Stimmung, noch ehe die frühere verklungen ist\*). In jenen Donnerreden gegen die Pharisäer hören wir keineswegs nur die Stimme des Gesetzes und der Gerechtigkeit, sondern zugleich die Klage der verkannten Liebe; und der Weheruf des von seinem Tempel scheidenden Herrn schließt mit einem Worte, aus welchem ein milder Trost ertönt für die Zukunft des unglückseligen Volkes: „Ich sage euch: Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprecht: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!“ Er weint über Jerusalem; aber diese mitleidige Stimmung und die Klage des Betrachters geht über in That und Handlung, indem er unmittelbar darnach den Tempel betritt, um die Wechsler hinauszutreiben (Matth. 23. Luk. 19). In den höchsten Momenten der Freude, der Erhebung, während die Jünger, während das Volk ihn lobpreisen und sich zu ihm bekennen, bricht der tiefste Ernst hervor, das klare Bewußtsein davon, daß das Hosanna sich in das Kreuzige verwandeln werde, in das Bewußtsein seines nahe hervorstehenden Leidens und Sterbens, unter welchem auch seine Nächsten sich an ihm ärgern werden. Und umgekehrt: durch die Stimmungen des Schmerzes und der tiefsten Betrübniß bricht die Freude hindurch, der Dank gegen seinen Vater für den Fortgang des Reiches Gottes, und ein feliges Siegesbewußtsein. Während Maria zu Bethanien ihn salbt, spricht er in heiliger Wehmuth: „Sie hat mich gesalbet zu meinem Begräbniß.“ Aber die Wehmuth wird verklärt in die frohe Gewißheit, daß ihm die Zukunft gehöre, so daß er spricht: „Wahrlich, ich sage euch: Wo dies Evangelium gepredigt wird in aller Welt, da wird man auch Das sagen zu ihrem Gedächtniß, was sie jetzt gethan hat“ (Joh. 12, 7. Mark. 14, 9).

Und gleichwie das Wesen Christi harmonisch ist in sich selber, so ist es auch in Harmonie mit Allem rings um ihn her, außer mit der Sünde und der durch die Sünde in die Welt eingedrungenen Unordnung und Zerrüttung. Für ihn giebt es ur-

---

\*) Vgl. Dorner, Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit 1862.

früherlich keinen disharmonischen Gegensatz zwischen der Welt des Geistes und der Leiblichkeit, zwischen dem Reiche Gottes und dem Menschenreiche. Die sichtbare Schöpfung mit den Aehren auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel, mit dem Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt, mit dem Weinstock und dem Feigenbaum, das Menschenleben mit seinen mancherlei Zuständen und Geschäften, mit dem Säemann und dem Hirten, dem Bräutigam und der Braut, dem Hausvater und dem Haushalter, dem Kaufmann und dem Wechselr, dem Arzt und dem Richter, dem Feldhauptmann und dem König — Alles wird ihm zum Typus, zu einem Sinnbilde für das Reich Gottes, welches er den Menschen bringen will. Ueberall erblickt er den göttlichen Einheitsgedanken, welcher Alles, das Geistige und das Natürliche, das Sichtbare und das Unsichtbare, das Irdische und das Himmlische durchdringt, umfaßt und zu Einer großen Haushaltung Gottes zusammenfaßt. In den Kreisen des häuslichen Lebens zu Nazareth, zu Cana, zu Bethanien, offenbart er seine Herrlichkeit. Willig stellt er sich unter die Ordnungen des Staates, und ermahnt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist (Matth. 22, 21). Weder der Staat mit seinen Ordnungen, noch die Familie mit Hausmutter und Kindern, sind in seinen Augen etwas in sich selbst Unheiliges: nur die Sünde findet in ihm ihren unerbittlichen Feind. Aber dazu ist er ja eben gekommen, daß er die Welt von der Sünde erlöse, dazu, daß jene durch die Sünde entstandene Disharmonie, welche zerstörend alle menschlichen Lebenskreise und alle einzelnen Seelen durchdringt, von ihm in sein reines, heiliges, in sich selbst harmonisches Herz aufgenommen werde, dazu, daß er, dieses friedlose Menschenleben auf Erden durchlebend und durchleidend, in seinem Inneren das Reich des Friedens wieder aufrichte. Seine Weltanschauung ist daher eine ganz andere, als der Optimismus oder der Pessimismus dieser Welt. Denn, was seine ganze sittliche Willens- und Lebensbewegung treibt, das Beseelende in jeder seiner freien Handlungen, ist seine welt- und seelenerlösende Liebe.

## §. 77.

Und fahren wir nun in unserer Betrachtung fort und



fragen: Wer ist denn aber Er, der in allen menschlichen Lebenszuständen uns so gleich geworden, der gewacht, geschlafen und sich müde gearbeitet, der versucht worden in allen Dingen, wie wir, und der dennoch uns so wesentlich ungleich ist in seinem Verhältniß zu Gottes Willen und Gesetz, auch den Begabtesten unter uns so ungleich durch den Reichthum seiner göttlichen Begabung, wie durch die Aufgabe, die er in dieser Welt ausführen will, also daß er vor unsern Augen dasteht mit dem Gepräge des Uebermenschlichen? — so wissen wir keine andere Antwort und Erklärung, als die in seinem eigenen Zeugnisse und den Zeugnissen seiner Apostel uns ertheilte, welche uns zurückweist auf ein völlig einziges Natur- und Wesensverhältniß, sowohl zu unsrem Geschlechte als zu Gott im Himmel. Er selber bezeichnet sich als des Menschen Sohn, d. h. als den Menschen selbst, als Den, welcher die menschliche Natur nicht allein in ihrer Reinheit darstellt, sondern auch in ihrer Vollkommenheit und Fülle. Wenn das ganze Menschengeschlecht ein Reich ewiger Individuen, unsterblicher Seelen ist, so ist Christus innerhalb dieses Ganzen, dieses Organismus, das Centralindividuum. Sein Apostel nennt ihn den anderen Adam, den neuen Menschen, als den Anfänger eines neuen „geistlich“ und göttlich gewordenen Menschengeschlechts, als Denjenigen, unter welchem der gesammte Leib der Menschheit soll zusammengefaßt werden, als unter dem Einen Haupte, da erst durch Ihn die vielen menschlichen Individuen und Völker in das rechte Verhältniß gelangen sowohl zu einander als zu Gott. Darum eben, weil er gekommen ist, um Alle zu sich zu ziehen, um alle menschlichen Gaben und Kräfte und alle menschlichen Willen zu erlösen, um jeden Menschen „vollkommen“ zu machen, d. h. ihm zur Lösung seiner wesentlichen Lebensaufgabe zu verhelfen, der Aufgabe eines jeden Menschen, daß er in vollem Sinne ein Mensch werde; darum darf er nicht zu uns kommen als ein einzelner Mensch, mit dieser oder jener besonderen Begabung, mit diesem oder jenem speciellen Lebensberufe, sondern als der Mensch, als persönlicher Einheitspunkt aller menschlichen Gaben und aller menschlichen Willen; darum muß, ungeachtet seines Auftretens in einem einzelnen Zeitalter und unter einem einzelnen Volke, seine ganze Offenbarung das

Gepräge der Ewigkeit tragen, und geeignet sein, auf alle Zeitalter und Völker den Eindruck des Allgemeinmenschlichen und allen Menschenseelen Verwandten auszuüben, geeignet, einen Widerhall zu finden in jeder Menschenbrust, sei es männlicher oder weiblicher, welche nicht in ihrer Sünde sich vor Ihm verschließen will, der da kommt in Sein Eigenes. Das Wort des Pilatus: „Ecco homo! Welch ein Mensch!“ gewinnt hierin erst seine wahre und eigentliche Bedeutung. Und das Wunderbare dabei ist, daß er, obgleich der allgemeine Mensch, durchaus nicht den Eindruck des Abstracten, Einförmigen und Farblosen macht, den Eindruck eines unbestimmten und nebelhaften Etwas, daß er vielmehr in den Evangelien vor uns erscheint in der ganzen Frische der bestimmtesten, ausgeprägtesten Individualität, daß diese echt menschliche Lichtgestalt sich vor unsrem Blicke entfaltet in einer Unendlichkeit individueller Strahlenbrechung, einer unerschöpflichen Fülle der feinsten, persönlichen Züge.

### §. 78.

Wer aber der Mittler sein soll zwischen Gott und den Menschen, der muß nicht allein in wahrer Einheit mit dem Menschengeschlechte stehen, sondern auch mit Gott. Und wer für uns das Vorbild sittlicher Freiheit sein will, muß uns diese Freiheit nicht allein in ihrer inneren Harmonie und Uebereinstimmung mit sich selbst darstellen, sondern auch in ihrer Einheit mit Gott, mit der göttlichen Liebe, muß nicht allein des Menschen Sohn sein, sondern der Sohn Gottes.

Nun ist es eine große, freilich sehr verbreitete Einseitigkeit, wenn man die Bestimmung des Menschen, als willensfreien Wesens, ausschließlich in die Productivität setzt, während jene vor Allem zu bestimmen ist als Empfänglichkeit für Gott. Auf dieser Empfänglichkeit der menschlichen Natur für Gott und seine Gemeinschaft beruht die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, wie sie schon hervorleuchtet aus der Idee des Reiches Gottes, d. h. eines Reiches von Individuen, welches Gott erfüllt in wirklicher lebendiger Gegenwart. Während aber diese Idee nur relativ und unvollständig in den menschlichen Individuen verwirklicht wird,

welche Glieder des Reiches Gottes sind: so ist sie auf absolute und unvergleichlich einzige Weise verwirklicht in Christus, als dem Haupte dieses Reiches. In dem neuen Adam, als dem Haupte des Menschengeschlechts, erscheint die centrale Empfänglichkeit der menschlichen Natur für Gott. Demnach ist Christus nicht allein, wie die Propheten, ein von Gott begnadigter Mensch, sondern die göttliche Gnade, die ewige Charis selbst in menschlicher Erscheinung, sich offenbarend unter der Form der menschlichen Freiheit.

Als wahrer Mensch ist Christus die persönliche Einheit von Geist, Seele und Leib. Während aber jede menschliche Seele dazu bestimmt ist, ein Tempel Gottes, eine Wohnung für Gott zu sein, und darauf angelegt, in relativem Sinne Gottgecint zu werden: so ist Christi Seele unter allen Seelen diejenige, in welcher nicht allein die Fülle der Menschheit, sondern die Gottesfülle wohnt, und dieses nicht als bloße Inhabitation, oder Heimsuchung, welche etwa, wie bei den Propheten, in einem bestimmten Zeitpunkt seines selbstbewußten Seelenlebens eintrat (was einen vorausgegangenen Zustand der Sündhaftigkeit voraussetzen würde, oder doch ein einseitig entwickeltes Menschendasein, welches eben seiner Einseitigkeit wegen unempfänglich wäre für die göttliche Fülle), sondern als Incarnation, und eine solche Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen, welche schon in jenen vorbewußten Zustand der Seele zu setzen ist, wo die Seele sich selbst ihren Leib erbaut, und wo der ganze geistige Reichthum potentiell schon vorhanden sein muß. Und wenn wir oben, bei der Darstellung der „anthropologischen Voraussetzungen“, gesagt haben: in jeder Menschenseele sei ein Neues vorhanden, ein zuvor ebenso noch nicht Dagewesenes, auch nicht aus der Natur der irdischen Eltern zu Erklärendes, ein Uebernatürliches, was man aus der natürlichen Abstammung nicht ableiten könne, worin man vielmehr die göttliche Schöpferthätigkeit (das creatianische Moment) erkenne: so gilt Dieses in absolutem Sinne von der Seele Christi. Seine Seele sich vorzustellen als einen Sprößling des sündigen Geschlechts, ist schlechterdings unmöglich. Schon bei der Geburt Christi stehen wir dem Uebernatürlichen im eminentesten Sinne gegenüber, wenn wir auch sagen dürfen, daß die menschliche Natur von allem An-

fange darauf angelegt ist, ihrerseits die Bedingungen für eine solche Geburt hergeben zu können (Maria). Betrachten wir aber die Entstehung der Seele Christi als eine Neuschöpfung: so fällt hier der Begriff der Schöpfung zusammen mit dem der Menschwerdung Gottes, der Versenkung des ewigen Wortes in unser Fleisch, darum nämlich, weil diese Seele nicht, wie die anderen Menschenseelen, eine weltliche Selbständigkeit und Besonderheit hat außer dem heiligen Gottheitscentrum, sondern nur dazu bestimmt ist, die Selbstoffenbarung dieses Centrum's zu sein in der Form und den Schranken der menschlichen Natur.

Mögen wir daher bei der Betrachtung des Lebens Christi, welches sich vor uns ausbreitet in fortschreitender menschlicher Entwicklung („Jesus nahm zu an Weisheit und Gnade,“ Luk. 2, 52), mit Recht ausrufen: „Ecce homo! Welch ein Mensch!“ so können wir das doch mit voller Wahrheit nur alsdann sagen, wenn wir hinzufügen: „Ecce Deus! Schauet Gott, erschienen im Fleische! Wer Ihn siehet, siehet den Vater“ (1. Tim. 3, 16; Joh. 14, 9). Hier ist der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das ausgeprägte Ebenbild seines Wesens (Hebr. 1, 3). Hier ist nicht allein eines Menschen Liebe zu Gott, sondern Gottes persönliche Liebe zur Menschheit in menschlicher Erscheinung. Er, der sich des Menschen Sohn nennt und redet, was „er weiß“, was „er gesehen hat“ (Joh. 3, 11), weil jede seiner Aussagen eine Aussage ist seines eigenen Selbstbewußtseins, aus innerster Erfahrung und persönlichstem Erlebnis quellend, Derselbe sagt auch, daß er mit dem Vater Eins ist (Joh. 10, 30); und sein Kommen in die Welt, wie sein ganzes irdisches Leben, betrachtet er selbst als Fortsetzung seines himmlischen, vor- und übergeschichtlichen Lebens, wo er bei dem Vater Herrlichkeit gehabt hat vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 5; vgl. 8, 58), wo er also gewesen ist von Ewigkeit her, und von wo er herabgestiegen, um zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, um den Menschenkindern das Brod des Lebens zu werden und die Quelle des Lebens (Joh. 6, 35—51). Er war schon zuvor in der Welt, in universalier Weise, als das jede Menschenseele erleuchtende Licht (Joh. 1, 9), ehe er auf Erden erschien als diese menschliche Per-

fönlichkeit, in welcher die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnen sollte (Kol. 2, 9). Obgleich er aber in dieser seiner Individualität eine Herrlichkeit offenbart, als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater: dennoch ist sein Herabsteigen zur Erde und sein Leben hienieden eine Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung. Denn er ist dazu gekommen, die Sünde der Welt zu tragen, durch Gehorsam wiederzugewinnen, was durch den Ungehorsam des Menschen verscherzt war, zu welchem Zwecke er sich schicken muß in Armuth und Versuchung, in Leiden und Sterben. Das ist jene freie Selbsterniedrigung des Sohnes Gottes, welche der Apostel im Briefe an die Philipper 2, 5—7 beschreibt: „Welcher, da er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gotte gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und ward wie ein anderer Mensch und an Geberden erfunden als ein Mensch; er erniedrigte sich selbst, und ward gehorsam bis zum Tode, ja, zum Tode am Kreuz.“

### Vorbild der Liebe und des Gehorsams. Der Herr in Knechtsgestalt.

#### §. 79.

Welche dogmatische und speculative Erklärung wir nun auch versuchen mögen für jenes Wort des Apostels von Ihm, welcher sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen hat, was nur im Zusammenhange mit der Dreieinigkeitslehre zu entwickeln ist: jedenfalls ist die ethische Bedeutung des Mystериums diese, daß er ein unaussprechlich großes Liebesopfer gebracht und durch seinen Eintritt in die Zeitlichkeit freiwillig verzichtet hat auf eine Herrlichkeit, eine Majestät, eine Gottgleichheit, welche in seinem Ewigkeitsleben ihm zu eigen gehörte. Und obgleich während seines ganzen Erdenwandels die Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnte, dennoch blieb demüthige Selbstentäußerung, die Herrlichkeit in der Erniedrigung, durchweg das Grundgepräge seines irdischen Lebens, wie denn gerade diese seine verschleierte Herrlichkeit es mit sich brachte, daß der weltliche Sinn ihn immerdar mißverstehen und verkennen mußte. Er, ursprünglich mit dem Vater



in Wesenseinheit stehend, ist durch seine Menschwerdung in ein Verhältniß unbedingter Unterordnung zu dem Vater getreten; und Worte wie: „Der Vater ist größer, denn ich“ (Joh. 14, 28), sind keineswegs, wie eine einseitige Orthodoxie wohl angenommen hat, nur von der menschlichen Natur Christi zu verstehen: sie gelten dem ganzen Christus in seiner Erniedrigung. Die Unterordnung (das subordinatianische Verhältniß) des Sohnes zeigt sich hauptsächlich darin, daß sein gottmenschliches Liebesleben sich entfaltet unter der Form des Gehorsams; ohne Dieses könnte auch nicht von einem Vorbilde die Rede sein, welches er uns hinterlassen hat. Und die in den Jahren fortschreitende Entwicklung seines Gehorsams darf nicht etwa so gedacht werden, als ob Christus nur Einen Willen, nämlich den göttlichen, gehabt habe (vielmehr dyotheletisch, nicht monotheletisch). Denn in seiner gottmenschlichen Willensentwicklung treten beide Momente, das göttliche und das menschliche, als von einander verschieden und in gegenseitiger Spannung hervor, damit sich jenem höheren dieses niedere mit Freiheit unterordne, und so der vollkommene Gehorsam sich offenbare („Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“). Auch für Christus ergiebt sich eine Wahl. Seine Versuchung, sein Kampf sind keineswegs bloßer Schein. Und nicht allein gegen die Welt, sondern auch gegen den Fürsten dieser Welt (den Versucher), gegen die dämonischen Mächte und den Teufel, hat er alles Ernstes gekämpft. Auch hat sich in seinem Naturgrunde der „weltliche Trieb“ (an und für sich noch kein sündiger) geregt; und die Möglichkeit eines Abfalls — allerdings hat er sie in seinem Innern vernommen, die Möglichkeit, sich zu einem irdischen, weltlichen Messias zu machen, die Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit zu gewinnen und ein messianisches Reich aufzurichten, wie es ja die große Menge begehrte, welche nach Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigem Leben fragte (Matth. 4) — eine Möglichkeit, welche jedoch niemals zur Wirklichkeit (auch nicht zur innerlichsten) werden konnte in dem Eingebornen des Vaters, welcher, auch hierin ein Gegenbild jenes mythischen Prometheus, die Gottesherrlichkeit nicht davontragen wollte als einen Raub, sondern lieber erwählte, der Welt Heiland zu werden auf dem stillen Wege des Gehorsams und des Kreuzes.

Zwar thut er Zeichen und Wunder, indem auch die Fülle göttlicher „Kräfte“ in ihm wohnt, und er den Vater bitten kann, ihm eine Legion Engel zu senden (Matth. 26, 53), doch allezeit nur im Anschlusse an seinen Heilandsberuf. Jedesmal scheint seine Wunderthat ethisch bedingt, das heißt, durch die Zwecke des Reiches Gottes, durch den Willen des Vaters, jede seiner Machtoffenbarungen untergeordnet der Leitung der heiligen Liebe. Die höchste Spitze seines Gehorsams zeigt sich in der Leidensgeschichte und am Kreuze, wo er, um das Liebeswerk der Erlösung zu „vollbringen“, sich gänzlich des Gebrauches seiner wunderthätigen Kraft entschlägt, ja, wo das Leiden, auf daß die Schrift erfüllet werde, sich steigert bis zu dem Gefühle der Gottverlassenheit. Aber dieser Gehorsam würde seine höchste vor- und urbildliche Bedeutung verlieren, wenn es nicht der Gehorsam Dessen wäre, welcher ursprünglich und wesentlich der Herr der Herrlichkeit ist. War es ein bloßer Mensch, welcher, tragisch in eine Leidensgeschichte verwickelt, mit sittlicher Höheit sich durch das Unvermeidliche hindurch kämpfte: nun, so würden wir freilich hieran ein erbauliches Beispiel haben; aber fehlen würde uns das vollkommene Liebesideal, wie wir dasselbe jetzt in Christus besitzen, indem wir in dem leidenden und sterbenden Heilande den Eingebornen des Vaters erblicken, welcher seiner seligen Gottesherrlichkeit entsagt und sich einer Erniedrigung unterwirft, die mit seiner wesentlichen Höheit im vollkommensten Widerspruche steht. \*) Alle, welche zu dem vermeintlichen Zwecke, das Ethische, das Humane zu Ehren zu bringen, Christus zu einem bloßen Menschen machen, setzen gerade das Ethische an ihm herab und schwächen es, sofern sie ihm zu der höchsten Liebesoffenbarung das eigentliche Mittel, ja, die Möglichkeit absprechen. Das in Wahrheit ethische, das in Wahrheit menschliche Vorbild, das Christus uns hinterlassen hat, beruht auf dem mysteriösen Gottesgrunde seines Wesens, und verliert seine Kraft, wird hohl und schaal, wenn es von diesem Grunde losgerissen wird.

\*) Der französische Mystiker St. Martin (1743—1803) drückt es, nach Baader's Anführung, also aus: „Er entkleidete sich seiner göttlichen Herrlichkeit, und es blieb ihm nur der unausslöschliche Brennpunkt der Liebe.“

## §. 80.

Das in Christus geoffenbarte Ideal des Gehorsams war im Alten Testamente prophetisch dargestellt, ohne daß man es damals schon in seiner vollkommenen Einheit mit dem Ideale der Liebe verstand. Wir deuten hiermit auf die prophetische Vorstellung von dem, auf Erden wandelnden und duldbenden, gerechten Knechte des Herrn. In dieser Vorstellung ist enthalten, daß der Höchste ein Werk auf Erden will ausgeführt haben, und zwar durch einen Anderen, als er selbst, nämlich durch seinen Knecht. Dieses Werk besteht in der Gründung des Reiches Gottes, des Reiches der Gerechtigkeit, vermittelt dessen das Heil der Menschen wieder hergestellt wird. Bei dem Knechte sollen wir zuvörderst denken an das Volk Israel: denn das ist ja die Bestimmung dieses Volkes, mitten unter aller Ungerechtigkeit der Heidenwelt, eine wenigstens vorbereitende Wiederaufrichtung der wahren Gottesgemeinschaft zustande zu bringen. Da aber Israel selbst immer auf's Neue von dem lebendigen Gotte abfällt und in seine alte Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zurücksinkt: so wird der Begriff eines Knechtes des Herrn beschränkt auf die Frommen und Gläubigen in Israel, und innerhalb dieser Zahl wieder insbesondere auf die Propheten, welche, als die Gesandten Gottes des Herrn, unter Leiden, Drangsal und Verfolgung für seine gerechte Sache auf Erden arbeiten. Jedoch auch die Propheten taugen nicht, dem Ideale eines Knechtes des Herrn zu entsprechen, da kein Prophet in ungestörter Gemeinschaft mit seinem Gotte lebt, sondern diese seine Gottesgemeinschaft noch oft unterbrochen wird. Und so gelangt denn die ganze Vorstellung von dem gerechten Knechte des Herrn zu ihrem vollen Abschlusse erst in der höchsten Vorstellung von einer einzelnen Persönlichkeit, dem Messias, welcher, wenn die Zeit erfüllt ist, erscheinen soll, um die Sache Gottes zum Siege hinauszuführen. Dieses ist der Eine, von welchem beim Propheten Jesaias die Rede ist, wenn es (42, 1—4) heißt: „Siehe, das ist mein Knecht, mein Auserwählter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat; ich habe ihm meinen Geist gegeben, und er wird das Recht unter die Heiden bringen. Er wird nicht schreien, noch rufen, und seine Stimme wird man nicht hören auf den Gassen.

Das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen, und das glimmende Docht wird er nicht auslöschten, bis daß er das Gericht zum Siege hinausführe.“ Er ist Der, von welchem gesagt wird (Jes. 53): „Er wird aufschießen wie ein Reis aus dürrem Erdreich, ohne Ansehen und Schöne, ohne eine Gestalt, die den Leuten gefallen mochte, ein Mann der Schmerzen. Und er ist um unserer Missethat willen verwundet, und um unserer Sünde willen zerschlagen; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilet. Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, so wird er Samen haben, und in die Länge leben. Und durch sein Erkenntniß wird er, mein Knecht, Viele gerecht machen; und er soll die Starken zum Raube haben.“

Die Vorstellung von dem Knechte des Herrn ist aber unzertrennlich von einer anderen, nämlich der des Sohnes Gottes. Die Stellung des Knechtes, Gotte gegenüber, ist die des Gehorsams: die Stellung des Sohnes hingegen ist die der Liebe, ist das Einheitsverhältniß zu Gott. Dieselben Personen, welche bei den Propheten auftreten als Knechte des Herrn, werden ein andres Mal wieder bezeichnet als Söhne Gottes. Nicht allein das Volk Israel heißt im alten Testamente Gottes Sohn (z. B.: „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen“, Hosea 11, 1); sondern insbesondere werden auch die Auserwählten in Israel, die Träger und Organe des Reiches Gottes, als Söhne oder Kinder Gottes bezeichnet. Ebenso wie Gott der Herr spricht: „Siehe, das ist mein Knecht, mein Auserwählter,“ so spricht er ein andres Mal (Ps. 2): „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeuget.“ Aber in der Person Christi findet diese Prophetie erst ihre wahre Erfüllung. Denn sowie Christus unter den Knechten Gottes da steht als der Eingeborne, der einzige derselben, welcher in ununterbrochenem Gehorsam beharrt: so ist er auch der eingeborne Sohn, ist Gottes Sohn, nicht bloß in ethischem, sondern auch in physischem, wesenhaftem Sinne. Nur auf Grund seines ursprünglichen Seins in dem Vater, nur, weil er seinem Wesen nach der Sohn ist, kann er auch in That und Wahrheit hier auf Erden der Knecht des Herrn sein, kann er erfüllen, was die Prophetie nur

fordern und voraussagen konnte. Und diese Erfüllung der Prophetie ist es, welche wir ausdrücken können mit den oben angeführten Worten des Apostels: „Welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein; sondern er entäußerte sich selbst.“ Denn als Herr in Knechtsgestalt, also vollbringt er das Werk Gottes auf Erden in vollkommener Einheit von Gehorsam und Liebe, und ist eben dadurch das denkbar höchste Vorbild der Liebe.

## §. 81.

Fragen wir weiter nach den Hauptmomenten der, in der Knechtsgestalt sich darstellenden, vorbildlichen Liebe Christi: so richten wir unsren Blick theils auf sein inneres Liebesverhältniß zu dem Vater, theils auf sein Liebesverhältniß zu der Welt. Da nun alle Entwicklung menschlicher Persönlichkeiten nicht anders vor sich geht, als in jenen Grundformen der Assimilation und der Production, so muß auch Christi menschliche Persönlichkeit sich in denselben zwei Formen entwickeln. In seinem Verhältnisse zum Vater verhält er sich assimilirend, d. h. in unbedingter Hingebung die göttliche Lebensfülle aufnehmend und sich aneignend. Denn obgleich er von Geburt an mit dem Vater Eins ist, so wird doch dadurch keineswegs ausgeschlossen, was die Evangelien uns gegenwärtigen, daß er nämlich fortwährend zu seinem Vater in einem Verhältnisse der Gegenseitigkeit, der Wechselwirkung steht. In seinem Verhältnisse zur Welt aber ist er der Wirkende, Neuschaffende, indem er der Welt die vom Vater ihm gegebene, ihm zufließende Fülle mittheilt, ihr das Brod des Lebens giebt. Und unter dieser seiner Liebesthätigkeit fährt er nicht allein fort, den Vater sich anzueignen („Das ist meine Speise, daß ich thue den Willen Des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk,“ Joh. 4, 34), indem er nämlich die himmlischen, die nährenden Kräfte an sich zieht; sondern auch die Welt eignet er sich durch sein Wirken an, macht die Seelen zu seinem Eigenthume, zu den Seinen („Ich kenne die Meinen und bin bekannt den Meinen, und Niemand wird sie mir aus meiner Hand reißen“, Joh. 10, 14. 28). Freilich von einer Ausscheidung des Unreinen und Sündhaften, einer



Reinigung, kann bei Ihm, dem Reinen und Sündlosen, in dem Sinne, wie bei uns allen, nicht die Rede sein. Im Gegentheile ist sein Leben ein fortgesetztes Opfer, Eine freiwillige Selbsthingabe, Ein Leiden, indem er unter dem anhaltenden und wachsenden Widerstande der Welt nur Eines will: die Menschen erlösen, die Sünde fortzuschaffen und als Versöhner die Schuld hinwegzunehmen, nämlich dadurch, daß er sie selber auf seine Seele nimmt und trägt. Gekommen, um die Welt zu reinigen, muß er eine Krisis herbeiführen, eine Sonderung, eine Scheidung zwischen den Empfänglichen und Unempfänglichen, zwischen den Kindern des Lichts und der Finsterniß. (Ich bin zum Gericht auf diese Welt gekommen, auf daß, die da nicht sehen, sehend werden, und die da sehen, blind werden“ Joh. 9, 39), muß diese Krisis in jedem einzelnen Herzen, welches er zur Buße und zur Befehrung erwecken will, zum Durchbruche bringen. Er selbst bedarf der Reinigung nicht; wohl aber muß er sich in seinem ganzen Verhältnisse zur Welt unbesleckt bewahren von der Welt, muß alle unreinen Einflüsse des Geistes dieser Welt und ihres geistigen Dunstkreises abstoßen, und nur Dasjenige von der Welt sich aneignen, was als ein Element dienen kann für die normale Entfaltung seines Wesens.

Demnach stellen wir, als die vorbildlichen Hauptmomente der Liebe des erniedrigten Erlösers, folgende beiden auf: zunächst die aneignende Liebe in der inneren Gemeinschaft mit dem Vater, welche ihren Ausdruck findet in der stillen Beschaulichkeit und dem Gebete; zweitens die wirkende und duldbende Liebe, als deren Ausdruck seine ganze Heilandsarbeit auf Erden erscheint. Da nun alles sein Lieben, sowohl das auf den Vater als das auf die Welt gerichtete, das Lieben des Heilandes ist: so findet dieses sein freiwilliges Opfern und Leiden, wenn auch in verschiedener Weise, in allen Stadien seines Erdenwallens statt, tritt jedoch in demjenigen Theile seiner Geschichte, welchem wir den unterscheidenden Namen der Leidensgeschichte beilegen, in einer ganz besonderen Gestalt vor unsre Augen.

Sofern nun die Liebe und der Gehorsam Christi seine freie Liebe zu dem Vater und zu den Menschen ist, so gewinnt er auch unter ihrer fortgesetzten Übung zugleich seine eigene persönliche

Vollkommenheit. Das Ideal der heiligen Willensfreiheit wird nur verwirklicht durch das der Liebe. Während er das Werk des Vaters vollendet, wird er selbst vollendet; und unter der ununterbrochenen Entfaltung der aneignenden und hingebenden, der wirkenden und leidenden Liebe, in welcher er für die Menschen das Brod des Lebens und der Brunnen des Lebens wird, bauet er sich selber seinen Leib in der ethischen Bedeutung des Wortes. Seinen äußeren Leib mit allen seinen Gliedern vergeistigt er, auf daß derselbe seiner heiligen Persönlichkeit als Werkzeug diene, und er bezeichnet selbst diesen Leib als eine Wohnung, einen Tempel Gottes. „Brecht diesen Tempel“, sprach er zu den Juden, „und am dritten Tage will ich ihn aufrichten. Er aber redete von dem Tempel seines Leibes“ (Joh. 2, 19. 21). Er bereitet sich selber seinen inneren Leib, sein geist-seelisches Eigenthum, in welchem die ganze Fülle seiner Gaben geistlich verklärt und geheiligt wird, durch welches er nicht bloß in physischem Sinne (seiner göttlichen Herkunft nach), sondern auch in ethischem Sinne, der geliebte Sohn Gottes ist, an dem der Vater Wohlgefallen hat; den inneren Leib, durch welchen der Vater ihn aus der Erniedrigung wieder erhöhen kann, und welcher die Bedingung ist für das Allmachtswunder seiner Auferstehung von den Todten, „sintemal es unmöglich war, daß er von dem Tode sollte gehalten werden,“ er, dessen geist-leiblicher Organismus so Gottgeeeint war, daß Gott „unmöglich zugehen konnte, daß sein Heiliger die Verwesung sehe“ (Apostelg. 2, 24—27). Und nach seiner Auferstehung von den Todten fährt er fort, seinen Leib in der umfassendsten Bedeutung des Wortes zu erbauen, indem er durch sein fortgesetztes, welt- und seelenerlösendes Walten unablässig menschliche Seelen sich aneignet, um dadurch seinen Organismus (Leib), seine Gemeinde sich zu bereiten, in welcher jede einzelne Seele sein Werkzeug ist, ein Organ Christi, er selbst aber durch seinen Geist das beseelende Princip, sowohl in dem Einzelnen als in dem Ganzen, — eine solche Leibgestaltende und -erbauende, gottmenschliche Wirkksamkeit, welche erst in der Weltvollendung ihren Abschluß findet, wo es nach dem ganzen Umfange des Wortes

offenbar werden soll, daß Christus das Haupt seiner Gemeinde, d. i. seines Leibes ist (Epheser 2, 20–23).

Indessen verweilt unsre gegenwärtige Betrachtung noch bei der Liebe des Erlösers während seiner Niedrigkeit.

## Die schauende und die betende Liebe. Die wirkende Liebe.

### §. 82.

Das innerste Leben des Herrn muß für uns ein Mysterium sein; und wir können von demselben nur nach Dem urtheilen und reden, was er uns selbst geoffenbart hat. Alle Aussprüche des Herrn aber führen uns darauf hin, sein Verhältniß zu dem Vater als ein Verhältniß der Empfänglichkeit und Aneignung zu betrachten. Das Erste, was hier unsre Aufmerksamkeit fesselt, ist sein gottmenschliches Schauen des Vaters, welcher ihn in die Welt gesandt hat. Wenn der Apostel Johannes spricht: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooße ist, der hat es uns verkündigt“ (Joh. 1, 18): so leuchtet uns ein, daß, wer den Gott, welchen Niemand gesehen hat, den Menschen zeigen und verkündigen soll, Gott selber geschaut haben muß, und nicht allein geschaut haben, sondern in einem sich stets erneuenden Schauen Gottes, und aller Dinge in Gott, leben und weben muß. Christus zeugt nur von Dem, was er bei dem Vater gesehen hat (Joh. 3, 11); und der Vater offenbart sich ihm nicht allein im Spiegel der Natur und des Menschenlebens und der heiligen Bücher, sondern direct, in der inneren Lebensgemeinschaft, in welcher er in dem Vater, und der Vater in ihm ist. Vergegenwärtigen wir uns jene lange Zeit, welche seinem öffentlichen Auftreten vorausging, sein stilles Jugendleben in Nazareth, der Stadt auf der Bergeshöhe mit ihren Fernsichten, jenes Leben, von welchem wir nur soviel wissen, daß er wuchs und „zunahm, wie an Jahren, so auch an Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen“ (Luk. 2, 40. 52): so können wir uns dasselbe gar nicht anders denken, als daß es überwiegend erfüllt war mit heiliger Beschaulichkeit und Betrachtung, unter welcher die Natur und das Menschenleben sich ihm immer mehr in

Bilder und Gleichnisse verwandelten von dem Reiche Gottes, das er in seinem Inneren trug, die heiligen Schriften aber sich ihm erschlossen als Vorbilder und Weissagungen, die alle in ihm selbst ihre Erfüllung finden sollten. Das beschauliche Leben des Herrn tritt besonders erkennbar hervor an solchen Stellen der Evangelien, wo uns erzählt wird, daß Christus sich in die Einsamkeit zurückzog und ganze Nächte durchwachte in Betrachtung und Gebet (Luk. 6, 12). Häufig kommt es in der heiligen Geschichte vor, daß Gottes Offenbarungen an die Einsamen ergingen, und daß nur Solche, die in stiller Einsamkeit mit Gott verkehrten, die in einem persönlichen Herzensverhältnisse zu Gott standen, tüchtig waren, als Rüstzeuge und Botschafter Gottes auf das menschliche Gemeinschaftsleben nachhaltig einzuwirken, darum weil die Empfänglichkeit für Gott sich nur in der Einsamkeit recht entfalten kann. In tiefer Stille redete der Herr zu den Propheten, zu Mose, zu Elia, zu Johannes dem Täufer; und ebenso hat auch der Eingeborene in der Einsamkeit der Stimme des Vaters gelauscht. Aber zwischen dem Sohne und dem Propheten besteht dieser Unterschied, daß die Christo bewohnende Erkenntniß seines Vaters sich nicht anknüpft an irgend ein einzelnes Offenbarungsmoment, eine einzelne Vision, ein Entrücktsein im Geiste, ein an ihn ergangenes besonderes Gotteswort; sondern daß seine Erkenntniß sich unmittelbar entwickelt aus seiner ursprünglichen Einheit mit dem Vater, aus der ununterbrochenen und ungestört fortschreitenden Lebensgemeinschaft mit ihm. Unter dieser Voraussetzung und in diesem Bewußtsein sagt er, welcher mit dem Vater Eins ist: „Was ich gehört habe vom Vater, das rede ich vor der Welt“ (Joh. 8, 26); und: „Der Sohn kann Nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun“ (Joh. 5, 19). Und diese seine eingeborne und hiermit einzigartige Gemeinschaft mit dem Vater, diese seine innere Einsamkeit, in welcher der Vater bei ihm ist, in der tiefsten Stille seiner Seele — gleichsam einer ununterbrochenen Sonntagsstille — sie setzet sich fort durch sein ganzes, inmitten der Menschen verlaufendes Leben. Mitten im bewegtesten Volksleben ebensowohl als bei dem trauesten Liebesverkehre mit den Seinen, der innigsten Hingebung an Hülf-

bedürftige, überall und immer bleibt er der große Einsame in dem menschlichen Geschlechte, welcher, obgleich umringt von den rauschenden Stimmen und wechselnden Bildern dieser Welt, unablässig hört, was der Vater zu ihm redet, und schauet, was der Vater ihm zeigt.

Aber diese Sohnesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater muß sich unter einem andauernden Dienst- und Gehorsamsverhältnisse entwickeln und verklären. Schon mitten in der stillen Betrachtung beginnt in Beziehung zur Welt jenes schmerzlich dulddende, tragende, opfernde, und hiermit kritisch sondernde, ja zur Scheidung drängende Verhalten Christi. Denn im Gegensatz gegen Alles, was der Vater ihm innerlich zeigt, spiegelt die Welt dem Sohne ganz andere Bilder vor; und im Gehorsam muß er alle die trügerischen und versuchlichen Gesichte abwehren und bekämpfen, welche der Geist dieser Welt ihm vorgaukeln will. Deutlich offenbart sich dieß in der Versuchungsgeschichte, wo er in der Einsamkeit der Wüste den großen Kampf durchkämpft, die falschen weltlichen Messiasideale zurückweisend und sich dem geschriebenen Worte unterordnend, indem er jeden der Anläufe des Versuchers mit einem: „Es stehet geschrieben!“ zurückschlägt, und hiermit bezeugt, daß er sich gänzlich unter die Rathschlüsse des Vaters gestellt hat, welche ihre Erfüllung in ihm finden sollen. Dieser schon unter der Betrachtung wirksame Gehorsam entspricht dem einfachen, vom Schauen unterschiedenen, Glauben, ohne welchen auch Christus nicht „der Anfänger und Vollender des Glaubens“ (Hebr. 12, 2) für uns werden konnte. Denn obgleich er im Geiste den Vater und die himmlischen Dinge sieht, so befindet er sich hier doch einmal in einer Welt, welche mit einer bunten Fülle von Erscheinungen und Erfahrungen ihm entgegentritt; diese scheinen ihm aber zuzurufen, daß seine inneren Eindrücke und Gesichte Schwärmerei und Einbildung seien, und daß es außer dieser Welt gar keine wahre Wirklichkeit gebe. Ist doch seine Lebenseinheit mit dem Vater, also auch sein Schauen höherer Dinge, von vornherein keineswegs, was es erst werden soll, nämlich alsdann, wenn seine persönliche Vollendung zu ihrem Ziele gelangt ist. Also bleibt auch für ihn, solange seine Erniedrigung währt, die ethische Aufgabe, nicht zu sehen auf



das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, der weltlichen Erfahrung zum Troste festzuhalten an der Gewißheit seiner Gemeinschaft mit dem Vater, an der Gewißheit alles Dessen, was er in dieser Gemeinschaft siehet und höret, und zwar ungeachtet aller der Dinge, welche er in der Welt umher siehet und höret, vor Allem an der Gewißheit Seiner Selbst als des Eingeborenen (*ἐγὼ εἰμι*, d. i. ich bin's) — eine Aufgabe, welche in der Leidensgeschichte für ihn eine ganz besondere Bedeutung erhält, wo er die ganze Welt gegen sich hat, wo es aussieht, als ob sein ganzes Werk in Nichts aufgelöst sei, und nur gegründet gewesen auf Täuschung und Selbstbetrug.

Aber das innere, verborgene Leben des Herrn ist, als die fortschreitende Einigung von Schauen und Glauben, zugleich ein Leben des Gebets. Das Wesen des Gebets besteht darin, daß es eine wirkliche und lebendige Aneignung (Assimilation) Gottes und der göttlichen Lebensfülle ist. Denn der wahre Vater bittet vor Allem um Gott selber, um Gottes Geist, um geistige Kraftwirkungen von oben. Christi Gebet aber ist das des Mittlers, des Heilands, ein solches Gebet, in welchem er sich immer völliger zu eigen macht des Vaters Liebe zu ihm selbst und zugleich zu allen durch seine Arbeit zu erlösenden Menschen. Und wenn es von Christus heißt: „Gott salbete ihn mit dem heiligen Geiste und mit Kraft“ (Apostelg. 10, 38), so können wir, wenigstens bei dem Gedanken an sein selbstbewußtes Leben, es uns nicht anders vorstellen als so, daß er in betender Stimmung und Verfassung war, als er diese Salbung empfing. Denn dadurch, daß er vom heiligen Geiste empfangen, daß er das menschengewordene Wort Gottes ist (Joh. 1, 1), und daß die Gottesfülle leibhaftig in ihm wohnet, dadurch wird seine fortschreitende Entwicklung, die fortgesetzte Geistes- und Kraftmittheilung vom Vater, nicht ausgeschlossen, eine Mittheilung, welche bei seiner Taufe, als Gottes Geist sich über ihn ergoß, auch als eine einzelne, besondere Weihe hervortrat (Matth. 3, 16). Aber dieses kindliche Gebetsleben des Sohnes muß sich gleichfalls in seiner Gehorsamsübung, der des Knechtes Gottes, verklären. Denn nur insoweit ist das Gebet eine wahre Aneignung Gottes, eine Vereinigung mit Gott, führt seine eigene Erhörung und Erfüllung nur insoweit mit sich,

als es zugleich eine Aufopferung des persönlichen Willens an den göttlichen ist. Alles Beten ist Opfern. Der Begriff des Opfers aber ist Hingebung unsres Eigenen, im letzten und tiefsten Sinne Hingebung unsres eignen Willens, unsres Selbst. Und verstanden wir es nur besser, dieses Opfer in allen unsren Gebeten zu vollziehen, so würden wir auch Mehr empfangen. Dadurch, daß Christus im Gebete seinen individuellen Willen opfert, ihn als selbstständigen Willen völlig aufgibt, zieht er des Vaters Willen an sich; und also wird es dem Vater möglich, den Sohn zu verherrlichen. So heißt es in dem Berichte von der Taufe Christi, bei welcher er sich selber dazu hingab und weihte, der Welt Sünde zu tragen, daß, als er aus dem Wasser stieg und betete (Luk. 3, 21), der Himmel sich über ihm aufthat, und der heilige Geist auf ihn herabkam, und eine Stimme erscholl: „Das ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.“ Ebenso heißt es von der Verklärung auf dem Berge, daß, als er betete (Luk. 9, 29), Jesus verklärt wurde, und sein Antlitz wie die Sonne leuchtete, und seine Kleider weiß wurden wie der Schnee. Und Dasselbe geschieht nach dem großen Opfer des Gebetes in Gethsemane. Denn von dem Augenblicke an, nachdem er betend gesprochen: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“, erscheint seine Leidensgeschichte, mit dem Auge des Geistes angesehen, als eine fortschreitende Verklärung (Joh. 12, 28, 17, 1).

### §. 83.

Alles aber, was der Herr in seinem verborgenen Leben schaut und von dem Vater hört, was er sich aneignet, besitzt er nicht als ein in ihm selbst verschlossenes, gleichsam für ihn zurückgelegtes Eigenthum, sondern er theilt es der ganzen Welt mit. Aus jenem inneren Liebesleben, das er mit dem Vater lebt, aus dem Leben der Beschaulichkeit und des Gebetes entfaltet sich seine wirkende, seine erlösende und neuschaffende Liebe zu den Menschen. Wäre das Leben Christi ausschließlich ein Leben der Betrachtung und des Gebets, ein Ruhen an des Vaters Herzen: so würde er nur ein Ideal sein für Mystiker und Theosophen. Aber der Gott, welcher sich in Christus geoffenbart hat, ist nicht bloß der Gott der Idee und Betrachtung,

sondern der Gott der weltumfassenden Rathschlüsse, der handelnde und waltende Gott, welcher seinem Reiche innerhalb dieser Welt Raum schaffen will. „Siehe, ich komme, daß ich thue, Gott, deinen Willen: deinen Willen, mein Gott, thue ich gerne“ (Ps. 40, 9. Hebr. 10, 7 ff.), dieses auf „den Knecht des Herrn“ hindeutende, prophetische Wort findet seine Erfüllung nicht nur in dem Opfer, das Christus im Gebete darbringt, sondern auch in dem Opfer, das er in der Arbeit darbringt. „Ich muß wirken die Werke Deß, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann“ (Joh. 9, 4). Dieses Bewußtsein ist es, was ihn ganz durchdringt, und ihn antreibt zu der rastlosen, unermüdlichen Arbeit für das Reich Gottes. Er ist sich bewußt, daß seine Zeit nur eine kurze ist, daß das Licht nur eine kleine Zeit den Menschen scheinen soll (Joh. 12, 34). Darum muß er die gute, die angenehme Zeit auskaufen. Und welch eine reiche Fülle der Arbeit war doch in jene kurze Zeit zusammengedrängt, während deren es Tag war für unsern Herrn, um zu arbeiten, eine Zeit von zwei bis drei Jahren! Welch eine Fülle schließt schon ein einziger Tag seines Lebens in sich! Wenn z. B. (Mark. 1. 32. Matth. 8, 16) berichtet wird, daß am Abende, da die Sonne untergegangen, allerlei Beseffene zu ihm gebracht wurden, und er durch sein Wort die Geister austrieb und alle Kranken gesund machte: so war diese Abendstunde der Schluß eines Tages, welcher in ununterbrochener Liebesarbeit hinging, an welchem er allerlei Leute im Volke lehrte, umherzog, wohlthat und Vielen half. Und auf diesen Tag folgte wieder ein anderer, von dessen Anfange es heißt, daß es noch finster war, er aber ging hinaus in eine wüste Stätte und betete daselbst. Und Simon und die, so mit ihm waren, eilten ihm nach und sprachen zu ihm: Jedermann sucht dich; und er sprach zu ihnen: „Lasset uns in die nächsten Städte gehen, daß ich daselbst auch predige; denn dazu bin ich gekommen“ (Mark. 1, 35—38). Hier werden wir erinnert an jenes prophetische Wort über den zukünftigen Knecht des Herrn: „Er wird nicht ermatten, noch verzagen“ (Jes. 42, 4). Das Große, ja Kolossale in der Liebesarbeit Christi, die begeisterungsvolle Hingebung, in welcher er seiner selbst nicht verschonet, damit

er sein Heilandswerk ausführen könne, übersteigt alle gewöhnlichen Vorstellungen. Desungeachtet ist die Last dieser Arbeit ihm leicht und das Joch derselben ein sanftes. Leibhaftig steht es hier vor unsren Augen, das wahrhaftige Lebensideal, wenn wir Acht haben auf jenen Frieden der Ewigkeit, welcher auch über alle seine Arbeit ausgebreitet ist, auf jene Ruhe, welche sich sogar in der Bewegung selbst abspiegelt, auf jene tiefe Besonnenheit, deren Stempel jedes seiner Worte, jede seiner Handlungen trägt, unter allen Conflicten und Collisionen des öffentlichen Lebens, im Verhältniß zu den Volksmassen wie zu den wechselnden Volksstimmungen, zu den Jüngern wie zu den Feinden, deren List und Ränken gegenüber er immerdar Taubeneinfalt offenbart, zugleich mit der echten Schlangenflugheit, kurz, im Verhältniß zu Menschen der verschiedensten Bildungsstufen und der verschiedensten Seelenzustände.

Und unter dieser Wirksamkeit Christi wird sein selbstverleugender, aufopfernder Gehorsam, seine Geduld in ganz besonderer Weise auf die Probe gestellt, nicht allein durch das „Widersprechen der Leute“ (Hebr. 12, 3), oder durch ihre stumpfe Gleichgültigkeit, sondern namentlich auch durch die unverständigen und weltlichen Zumuthungen, welche sie an ihn stellen. Denn die Menge verlangt, er solle ihr ganz andere Zeichen seiner göttlichen Sendung zeigen, als die, welche er zeigt; sie begehrt „das Zeichen vom Himmel“ (Luk. 11, 16), begehrt solche Zeichen, durch welche das Glauben zu etwas Ueberflüssigem wird. Verlangt doch selbst ein Johannes der Täufer in einer Stunde der Anfechtung, daß Christus endlich seine Knechtsgestalt ablege und in einer mehr augenfälligen Art und Gestalt hervortrete, als der verheißene Messias und König erscheine, daß er das Reich Gottes aufrichte in seiner Herrlichkeit („Bist du, der da kommen soll; oder sollen wir eines Andern warten?“ Matth. 11, 1). Aber in unbedingtem Gehorsam fährt der Herr fort, in derselben Knechtsgestalt sein Werk auszuführen; und im Gegensatz gegen der Menschen ungeduldiges Begehren und Drängen, hört er einzig und allein den Vater. Und darum eben, weil er höret, was ihm der Vater sagt, und gänzlich sein Leben dem göttlichen Rath und Willen unterordnet, so versteht er die Zeit in ihrem Verhältniß und ihrer Bedeutung

für den Rathschluß der Ewigkeit, welcher im Verlaufe der Zeit soll verwirklicht werden. Seine Handlungen stehen immer im Einklang mit den wirklichen Verhältnissen und den wirklichen Zuständen, geschehen zur rechten Zeit: denn in jedem Augenblicke weiß er, welche Zeit, welche „Stunde“ ist im Reiche Gottes. Er wird nicht überrascht, sei es von der einen oder der anderen Situation, wie es doch so häufig auch großen Männern der Geschichte widerfährt. Denn in Wirklichkeit ist er es selber, der die Situation hervorbringt, und ist der Herr derselben, was besonders von der Leidensgeschichte gilt, in welcher die Feinde sich als die Herren der Situation ansehen, während er es ist, welcher den ewigen Rathschluß Gottes vollzieht. In keinem Abschlusse seines Lebens thut er irgend Etwas zu frühe oder zu spät; er weiß, wann seine Stunde gekommen ist und wann sie noch nicht gekommen ist. Als eines Tages seine Brüder in ihn dringen, daß er hinaufziehe gen Jerusalem auf das Fest, um sich vor allem Volke zu offenbaren; so sagt er zu ihnen: „Meine Zeit ist noch nicht hier; eure Zeit aber ist allewege“ (Joh. 7, 6). Und hiermit will er sagen, daß für Diejenigen, deren Leben nicht in das Licht der Ewigkeit gestellt ist, welche kein Werk des Vaters auszuführen haben, die verschiedenen Augenblicke, die verschiedenen Zeitpunkte gleichgültig seien, weil ihre Handlungen wesenlos sind, ohne innere Bedeutung. Solchen Leuten mag die eine Stunde so gut sein, wie die andere; für die Dinge, welche sie vorhaben, mag ihre Zeit allewege sein. Sie mögen immerhin, wenn es sein soll, öffentlich hervortreten, weil sie sich eben nur treiben lassen von dem Strome der Welt und der Zeit, aber Nichts zu offenbaren haben, was den Widerstand der Zeit und der Welt wachruft. Für ihn dagegen, welcher gegen die Welt ein Zeugniß abzulegen hat, ist der Augenblick von höchwichtiger Bedeutung, darum weil er bestimmt ist durch seine Beziehung auf die Ewigkeit, durch seine Bedeutung für das Werk des Vaters, das er vollbringen soll. Er versteht und benutzt den Augenblick nach seiner eigenthümlichen Bedeutung für das Reich Gottes; und darum greift er keinem Dinge aus Ungeduld vor, darum versäumt er Nichts aus Trägheit.



## §. 84.

Und so veranschaulicht uns das Vorbild Christi die Lösung eines Gegensatzes, welcher im Menschenleben immer wiederkehrt, und welchen wir im Vorhergehenden schon berührt haben, jetzt aber erst näher beleuchten können. Es ist der Gegensatz zwischen dem beschaulichen (contemplativen) und dem thätigen (praktischen) Leben. Es giebt eine Anschauung, welche von ernststen und tiefen Naturen geltend gemacht ist, diejenige nämlich, nach welcher das vollkommene Leben nur möglich sei in der Betrachtung und Beschaulichkeit. Denn, sagen sie, sobald der Mensch handelt, tritt er aus sich selbst und der Harmonie seines Inneren hinaus, begiebt sich in das zertheilte und gespaltene Vielerlei des Lebens, giebt sich preis allen Bedingungen und Verwickelungen der Endlichkeit. Und wer gehandelt hat, ist gebunden an die Folgen seiner eigenen Handlungen; er wird und bleibt dadurch, anstatt weltfrei zu sein, ein Weltgebundener. Daher ist es das Beste, das Seligste für einen Menschen, gar nicht zu handeln und nach außen zu wirken, sondern stets zu weilen auf der einsamen Bergeshöhe der Betrachtung, die Seele einzutauchen in das Ewige, ganz zu leben in der Anschauung Gottes und der göttlichen Dinge. Denn dadurch bleibt er in der inneren Einheit, in jener Ruhe, in welcher die größte Aehnlichkeit besteht mit Gott und Seinem Leben, während der Handelnde und Wirkende außerhalb Gottes lebt, nicht umhin kann, in die weltlichen Dinge verstrickt, durch sie verunreinigt zu werden, und dadurch den Zwiespalt hineinzutragen in sein eigenes Wesen. Dieser Lebensansicht, welche von den ältesten Mystikern des Morgenlandes bis zu den neuesten des Abendlandes sich immer wiederholt, steht die entgegengesetzte gegenüber, welche sich also vernehmen läßt: das Beste und Beseligendste, das, was allein unbedingten Werth habe, sei, zu handeln, zu wirken. Nur im Handeln erweise die Freiheit sich als Freiheit; und die größte Gottähnlichkeit bestehe in der Weltüberwindung, im Schaffen, in der Hervorrufung neuen Lebens rings um uns her.

Von diesen zwei Anschauungen drückt jede für sich genommen nur die halbe Wahrheit aus. Denn, wer ausschließlich in der Meditation, in der Beschaulichkeit sein Leben verbringen will, und

das Handeln nur als ein nothwendiges Uebel ansieht, welchem Niemand sich absolut entziehen könne, der wird zu seinem Gott sich allein als Empfangender, Aneignender, Genießender verhalten. Aber Empfänglichkeit oder Aneignung, ist doch nur die Eine Seite der Gottesgemeinschaft: die andere Seite derselben besteht in der Verarbeitung des Angeeigneten, darin, daß man dieses nicht als sein Eigenthum für sich behält, sondern es mittheilt, daß man, als Gottes Haushalter und Diener, auch den wirklichen Dienst antritt, nämlich den Willen Gottes zu thun und seinen Willen einzuführen in diese Welt der Endlichkeit, welche Gott zu schaffen, nicht unter seiner Würde erachtet hat. Von der anderen Seite aber muß man sagen, daß, wenn Einer nur handeln will und der sinnenden Einkehr jede selbständige Bedeutung abspricht, an seinen Handlungen sich bald der Mangel der Innerlichkeit fühlbar machen wird. Denn so wie die beschauliche und betende Gottesliebe schon an sich selber Werth hat: so kann der Mensch auch nur durch Empfänglichkeit, nur innerlich aneignend, der göttlichen Kräfte theilhaftig werden; und nur der Gotterfüllte kann auch handeln in Gottähnlichkeit. Nun ist freilich die Versöhnung dieses Gegensatzes, die Vereinigung von Beidem, Betrachtung und Handlung, als Erforderniß mehr als einmal aufgestellt worden, und zwar sowohl in den Lehrsystemen als im praktischen Leben. Wirklich erfüllt ist aber diese Forderung einzig und allein in der Liebe Christi, welche Beides zugleich ist, nämlich im Verhältnisse zum Vater die nach innen gefehrte, die aneignende Liebe, und im Verhältnisse zu den Menschen die nach außen gehende, dienende und mittheilende Liebe. Schon in seiner Betrachtung ist Handlung: denn es ist in derselben das Gebet, und in diesem der fruchtbare Ansatz zum Handeln. Aber auch mitten im Handeln geht seine Betrachtung, sein Gebetsleben ungestört fort. Darum eben, weil Christus der Sündlose, der Heilige ist, wird er durch's Handeln nicht herausgerissen aus der gottseligen Betrachtung, wird durch seine Handlungen nicht in die Welt verstrickt, noch von der Welt befleckt. Jene Ansicht, nach welcher der Handelnde aus der Einheit und Harmonie mit Gott heraustreten soll, wäre nur alsdann richtig, wenn die Werke nicht, wie die Schrift es ausdrückt, in Gott ge-

than werden könnten (Joh. 3, 21). Nur Derjenige wird durch seine Handlungen weltgebunden und weltverstrickt, der seinen eigenen Willen durchsetzen will, und der sein Herz gefangen gegeben hat an diesen oder jenen irdischen Zweck. Wir sehen das an den meisten der sogenannten praktischen Menschen, welche an diesem oder jenem Einzelnen festhaften, was sie erlangen wollen, oder was sie ausrichten wollen. Wir sehen es an vielen jener Männer, welche als die Helden der Weltgeschichte gelten, deren erster und letzter Zweck aber in dem „Reiche von dieser Welt“, in dem Staate, dem öffentlichen Leben beschlossen ist, entweder auf diejenigen äußeren Zustände hingerichtet, welche sie durch eine Umwälzung der Weltverhältnisse erst schaffen wollen, oder auf diejenigen Zustände, welche sie conserviren wollen. (Alexander — Cäsar — Napoleon). Wie bewunderungswerth die Thaten dieser Männer auch sein mögen: sie sind durchweg, selbst diejenigen, denen eine Idee aufgeprägt ist, dennoch nur in dieser Welt gethan, aber nicht in Gott; und von allen diesen Helden gilt es, daß sie durch ihre Thaten weltgebunden und weltverstrickt geworden sind. Ihnen allen gegenüber kann jene mystische Arbeit ihre Berechtigung haben, daß es besser sei, nicht zu handeln, sich nicht in dieser Zerstreuung und Zersplitterung zu verlieren, sondern lieber zu bleiben in der inneren Einheit und Sammlung, auf dem Berge der Betrachtung. Derjenige aber, dessen Werke in Gott gethan werden, will in seinen Werken nicht seinen eigenen Willen, sondern nur Gottes Willen, und Nichts ohne diesen. Alles setzet er an jenes Reich, das nicht von dieser Welt ist; und obgleich auch er hienieden nicht sein kann ohne endliche und relative Zwecke, so hat er einen solchen endlichen Zweck doch nur, „als hätte er ihn nicht“ (1 Kor. 7, 29 ff.); d. h. sein Herz hängt und bindet er niemals an solche Dinge, als an sein Letztes und Höchstes, ist vielmehr alle Zeit bereit, sie zu opfern um des Reiches Gottes willen. Andeutungen einer solchen Handlungsweise finden sich freilich auch außerhalb der Gemeinschaft Christi, und ein Schatten derselben zeigt sich in demjenigen Verhalten, welches die Pflicht erfüllt lediglich um der Pflicht willen, ohne irgendwelche irdische Früchte des Handelns zu begehren, indem der Handelnde sein Thun und dessen Folgen gänzlich in den

Schooß der göttlichen Vorsehung niedergelegt, und eben dadurch die Gemüthsruhe, die innere Einheit und Harmonie behauptet. Von Christus allein aber gilt es in absolutem, für uns alle vorbildlichen Sinne, daß seine Werke in Gott gethan sind. Nicht Eines seiner Werke thut er als sein eigenes Werk, sondern alle als „Werke des Vaters“; und darum bleibt er mitten unter aller Bewegung des Weltlebens in vollkommener Einheit mit dem Vater. Mitten unter den heißesten Conflicten ist er dennoch in „des Vaters Schooße“ (Joh. 1, 18), bleibt er im Himmel, wie er denn während seines irdischen Daseins sich selbst bezeichnet als „des Menschen Sohn, der im Himmel ist“ (Joh. 3, 13). Und daher wechselt auch in den Reden Christi der Ausdruck: „den Willen Gottes thun,“ wenn er dieß von sich selber aussagt, mit den Ausdrücken: den Vater „sehen“, den Vater „hören“ (Joh. 5, 17—20). Selbst in der Leidensgeschichte verbleibt er in ununterbrochener Betrachtung, indem er Alles, was ihm widerfährt, als Erfüllung der Schrift versteht, ja bis in die letzten Angststunden hinein, bis zum Tode am Kreuze — wie jene sieben Worte bezeugen — im Zusammenhange der Schrift und in dem Bewußtsein des ewigen Rathschlusses verharret. „Wem Zeit ist wie die Ewigkeit, und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit.“

## Die wirkende und die duldende Liebe.

### §. 85.

„Er ging umher und that wohl. Er predigte das Evangelium vom Reiche, und heilte alle Krankheiten und Gebrechen im Volke.“ Hiermit können wir das Werk Christi bezeichnen. Jedoch die Wege des Wortes und des Werkes allein genügen nicht, damit er bei den Menschen Eingang finde. Wie wenig hat er doch ausgerichtet, als er nun dasteht am Schlusse seiner irdischen Thätigkeit, als er über Jerusalem weint und den Untergang der heiligen Stadt vorher verkündet! Vor menschlichen Augen und nach menschlichem Maßstabe mag es scheinen, seine ganze Sendung sei in der Hauptsache vergeblich gewesen. Doch Einen Weg zu den Menschenherzen, Einen Eindruck hat er sich noch vorbehalten, um sie zur Buße und Umkehr, zum Glauben und zur

Liebe zu bewegen, Ein Mittel, durch welches er siegreich den Grundstein legen will zu dem Reiche Gottes, welches durch prophetische Thätigkeit allein nicht kann begründet werden; und das ist sein eigener Untergang, in verkannter, in gekreuzigter Liebe. Zwar ist es eine natürliche, durch menschliches Thun herbeigeführte Katastrophe, aus welcher sein Leiden und Sterben hervorgeht; dieses schließt aber das tiefste Mysterium des göttlichen Rathschlusses in sich. Und gerade die Kreuzigung dient als das Kennzeichen dafür, daß, was hier geoffenbart ist, das wahrhaftige Vorbild und der wahrhaftige Erlöser ist. Denn, wenn mitten in einer Welt der Sünde das wahrhaftige Vorbild erscheint, wenn das Ideal, von welchem wir abgefallen sind und zu welchem wir wieder hergestellt werden sollen, uns lebhaftig entgegentritt: alsdann wird eine solche Erscheinung, eine solche Offenbarung, nicht nur eine anziehende Wirkung auf die Herzen der Menschen ausüben, sondern auch eine abstoßende. Niemand ist je so geliebt worden, wie Christus, und Niemand ist so sehr gehaßt worden, wie er; und nicht allein jene Liebe, sondern auch dieser Haß ist das Zeichen, an welchem er als die Wahrheit erkannt werden soll. Die Welt, als Welt, liebt nur ihr Eigenes; ihr Eigenes aber ist die Mischung, nämlich die Mischung von Licht und Finsterniß. Daher kann diese Welt die reine, heilige Vollkommenheit einmal nicht lieben, kann sie auf's Höchste nur aus unendlich weitem Abstände lieben, nicht aber, wenn sie ihr persönlich nahe tritt. Darum wird Christus „ein Zeichen, dem widersprochen wird“ (Luk. 2, 34). Denn sowohl die Menge, wie auch die Wortführer der Menge, begehren den Heiland und das Vorbild in einer ganz anderen Gestalt: sie begehren einen Heiland mit einem Zusage von Weltlichkeit, ein Vorbild mit einem Zusage von Sünde. Die Welt begehrt weder die reine Wahrheit, noch die reine Lüge, weder die reine Heiligkeit, noch die reine Unheiligkeit, sondern die Mischung beider, bei welcher Alles in Relativität, und Halbheit, einem „Zenachdem“ bleiben kann, dem eigentlichen Elemente der Welt. Christus aber will eine Krisis herbeiführen, will die unbedingte Entscheidung in's Leben rufen, will scheiden und ausfegen, will die Sünde ganz fortzuschaffen. Indem also Christus sich als das Licht der Welt offenbart, so ergreift die weltlich gesinnten Naturen,



welche aus der Mischung und Dämmerung nicht heraustreten wollen, der „Lichtschrecken“ (terror lucis); und ihre antipathischen Stimmungen entwickeln sich jemehr und mehr zu bewußtem Widerstande, zur Feindschaft, zum Hasse, ja zum Kampfe auf Leben und Tod. Nicht die Worte Christi allein, durch welche er unerbittlich zeugt gegen die Sünde der Welt, nicht seine Werke allein, sondern seine Person selber ist es, welche diesen Haß hervorruft, indem schon sein persönliches Auftreten, seine Reinheit und Heiligkeit, seine Liebe, die Majestät und die Ruhe, welche aus seiner Erscheinung hervorleuchten, kritisch wirken, einen richtenden und niederdrückenden Eindruck hervorbringen auf jene Selbstgerechten, welche ihr Haupt vor Ihm nicht beugen wollen („Ich bin's“, Joh. 18, 6). Dieser Haß ist der menschliche Grund zu der Dornenkrone und zu dem Kreuze.

#### §. 86.

Aber auf der anderen Seite heißt es: „Mußte nicht Christus Solches leiden, und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ (Luk. 24. 26). Sein Leiden und sein Tod haben nicht bloß einen menschlichen Grund in dem Hasse der Menschen, sondern einen göttlichen Grund in dem Rathschlusse der ewigen Liebe. Ohne Leiden und Tod konnte Christus weder der Heiland sein, noch das vollkommene Vorbild. Er konnte alsdann nicht der Heiland und Versöhner sein, nicht jener Knecht des Herrn, an welchem es sich erfüllt hat: „Er ist um unserer Missethat willen verwundet, und um unserer Sünde willen zerschlagen; die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten“ (Jes. 53, 6); konnte unser Hoherpriester nicht sein, welcher das wahrhaftige, ewig gültige Opfer gebracht hat für die Sünde der Welt. Denn was Christus am Kreuze opfert, ist die Ichheit selbst, ist der Eigenwille, das Princip dieser Welt, aus welchem das ganze Reich dieser Welt mit aller seiner Herrlichkeit herkommt, das Princip, welches auch in ihm selber, auch in seinem Bewußtsein sich geregt hat, doch niemals zur wirklichen Sünde geworden ist. Dieses ist das Opfer, das die Menschheit selbst zu bringen nicht vermag, welches Er an Stelle der Menschen bringt. Aber, sowie er ohnes dieses der Heiland nicht sein konnte, so konnte er dann ebenso wenig unser Vorbild sein. „Er hat an dem,

das er litte, Gehorsam gelernt“, sagt die Schrift (Hebr. 5, 8). Zwar das ganze Leben des Herrn ist ein Leben des Gehorsams; in jedem Augenblicke ist sein Wille in völliger Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters. Sowie er aber Gehorsam lernte unter jenen Versuchungen, als der Fürst dieser Welt ihm die lockenden Bilder der Welt vorspiegelte, so gebührte es ihm, auch im Leiden versucht zu werden, damit sein Gehorsam und seine Liebe ihre innersten Tiefen aufthun, sich erweisen und bewähren könnten in dem größten Opfer, in der größten Selbstüberwindung. In welcher Weise er Gehorsam gelernt hat, das wird uns anschaulich gemacht in dem Berichte über das Leiden in Gethsemane. Wenn er betet, daß dieser Kelch an ihm vorüber gehe, das Gebet aber ausgeht in die Worte: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ so ist der Wille, welchen er hier den seinen nennt und von dem Willen des Vaters unterscheidet, sein natürlicher, individueller Wille, welcher jedoch kein sündhafter Wille ist (vgl. Joh. 5, 30). Denn an und für sich ist es nicht sündhaft, daß Der, welcher lauter Liebe und Treue bewiesen hat, nun begehrt, daß der Kelch des Hasses und der Untreue und des Abfalls von ihm genommen werde; an sich ist es nicht sündhaft, daß Der, welcher der einzige innerlich Freie in der Menschenwelt ist, auch die äußere Freiheit begehrt als sein Lebensselement; an sich ist es nicht sündhaft, daß Der, „welchen der Vater ehret“, und welcher in die Welt gekommen ist, auf daß Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren (Joh. 5, 23), auch begehrt, daß der Kelch der Verkennung, der Unehre an ihm vorübergehe; oder daß Der, welcher in voller Kraft des Lebens dasteht, der einzig Gesunde in dem ganzen Geschlechte, ein natürliches Widerstreben fühlt gegen leibliche Pein, ein natürliches Widerstreben gegen den Tod. Das ist aber der Gehorsam, welchen er lernen soll: nämlich freiwillig alle jene Güter zu opfern, die Liebe und Dankbarkeit der Menschen, die Treue der Jünger und Freunde, die Freiheit, die Ehre, das Leben zu opfern für das Eine, wozu der Vater ihn gesandt hat, für die Veröhnung der Welt mit Gott, die Stiftung des Reiches Gottes. Der Wille, welchen er seinen Willen nennt, als verschieden von dem seines Vaters, und dessen natürliche Antriebe sich in seinem

Wesen regen und geltend machen, kommt also niemals in ihm zur Herrschaft, wird niemals zu irgend einem Willensacte. Und durch die Opferung dieses seines Willens wird das Verhalten Christi unter seinem Leiden eine fortgesetzte Verinnerlichung und Vertiefung des Gehorsams gegen den Vater und der Liebe gegen die Menschen; und die verkannte, verspottete, mißhandelte, gekreuzigte Liebe, welche sich für Dieselben, welche sie verkennen und zurückstoßen, freiwillig opfert, sie breitet Tiefen vor uns aus, welche Alles, was sich in Worten ausdrücken läßt, weit übersteigen.

§. 52.

Sowie der Gegensatz zwischen Beschaulichkeit und Wirksamkeit in dem Vorbilde Christi seine Lösung gefunden hat, ebenso auch der Gegensatz zwischen Wirken und Leiden. Außerlich betrachtet, bedeutet die Leidensgeschichte Christi den Abbruch, die Störung seiner Thätigkeit: innerlich betrachtet, bedeutet sie vielmehr die Vollendung derselben. Das Heidenthum, die Anschauungsweise des natürlichen Menschen, hat keinen Raum für das Leiden. Das gesunde Leben äußert sich hier nicht anders, als entweder in Thätigkeit, oder im Genuß, in der Aneignung der Lebensgüter; tritt ein Leiden störend dazwischen, so betrachtet man es nur als ein blindes, ein unerklärliches Schicksal. Dem Leiden zu entgehen, es zu umgehen, dieses ist das höchste Bemühen, und, wo es sich durchaus nicht abwehren läßt, mit Resignation es zu tragen und, soweit es eben möglich ist, in Unempfindlichkeit sich dagegen abzustumpfen. Der natürliche Mensch betrachtet somit das Leiden als Das, was nicht sein soll, als eine feindliche Macht, welche die Schönheit des Lebens und den Zweck des Lebens stört. In Christus dagegen sehen wir das Leiden als Das, was sein soll. Denn ein Anderes giebt es, was nicht sein sollte, was aber der Mensch in die Wirklichkeit eingeführt hat, nämlich die Sünde und die Schuld. Dieses, was nicht sein sollte, nicht sein soll, ist desungeachtet in die Welt eingedrungen; und darum eben muß es Leiden geben, auf daß Schuld und Sünde wieder hinausgeschafft werde. Wenn wir indessen in dem Leben Christi die Geschichte seines Leidens und die seines Wirkens einander ent-

gegensetzen, so darf diese Entgegensetzung nur als eine relative verstanden werden. Denn sein ganzes Leben kann eine Leidensgeschichte heißen, und sein ganzes Leben kann auch eine Geschichte ununterbrochenen Wirkens heißen. Der Unterschied ist nur dieser, daß in dem Abschnitte der Geschichte Christi, welchen wir im besonderen Sinne die Geschichte seines Wirkens nennen, das Leiden das Verborgene, die Wirksamkeit aber das Offenbare ist, während umgekehrt in dem Abschnitte, welchen wir im engeren Sinne seine Leidensgeschichte nennen, das Leiden offenbar ist, die Wirksamkeit aber das Verborgene. In Christus sind also Wirksamkeit und Leiden in einander. Von allem Anfange zieht sich durch sein Thun ein geheimes Leiden, nicht allein der Schmerz über die Sünde der Welt, sondern vornehmlich der Schmerz darüber, daß seine Heilandsliebe, welche erschienen ist, das Verlorne zu suchen und selig zu machen, seine Liebesabsicht, beständig von den Menschen, sogar von seinen Nächsten, den Jüngern, mißverstanden und verkannt wird. Ein geheimes Leiden liegt schon in jener fortwährenden Einsamkeit mitten in der Gemeinschaft der Menschen, wo selbst die Besten ihn nur so unvollkommen verstehen. Und dieses sein Leiden wird in dem Maße immer mehr ein offenes, in welchem sein Kampf gegen die Welt, die große Katastrophe, sich weiter entwickelt, bis buchstäblich sich erfüllt, was er zu den Jüngern gesagt hat: „Ihr werdet zerstreuet werden, ein Jeglicher in das Seine, und mich allein lassen“ (Joh. 16, 32), wo er allein dasteht, auch von seinen Jüngern verlassen, und alle Mächte der Welt gegen sich vereinigt sieht. Indem er nun in der Menschen Hände überantwortet und der äußeren Freiheit beraubt ist, so ist dadurch ja auch seine äußere Wirksamkeit abgebrochen. So scheint denn Nichts übrig zu bleiben, als bloßes Leiden. Aber unter diesem Leiden verbirgt sich das innere Wirken. Denn aus der Außenwelt zieht er sich im ganzen Verlaufe seiner Leidensgeschichte zurück in das innere, unsichtbare Reich, in die verborgene Gemeinschaft mit dem Vater, in jene tiefste Concentration, unter welcher sein Wille völlig aufgeht in dem des Vaters, während er sich selbst bereitet und heiligt (Joh. 17, 17) zu dem vollkommenen Opfer des Gehorsams und der Liebe. „Seine Seele hat

gearbeitet" (Jes. 53, 12), sagt der Prophet von dem gerechten Knechte des Herrn, welcher sich leidend dahin geben sollte um unsrer Uebertretungen willen; und diese Seelenarbeit hält an bis zum letzten Augenblick am Kreuze.

Jedoch lassen wir so in der Leidensgeschichte Christi den Blick auf diesem innerlichen Wirken, dieser innerlichen Seelenarbeit ruhen: so dürfen wir die Sache doch keineswegs so verstehen, als sei seine Abkehr von der Außenwelt eine absolute gewesen, als sei er mystisch nur nach innen gekehrt gewesen, und also schon vor seinem Tode der wirklichen Welt abgestorben. Im Gegentheile zeigen uns die Evangelien, wie er bis zuletzt das lebendigste Verhältniß bewahrt zu der ganzen ihn umgebenden Welt. Und wenn wir in dem Leiden Christi auch die Erfüllung jenes prophetischen Wortes erblicken sollen: „Er that seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das verstummet vor seinem Scheerer“ (Jes. 53): so haben wir hierin freilich den Ausdruck jener unaussprechlichen Sanftmuth und Geduld zu erkennen; nicht aber dürfen wir es verstehen von einer bloßen Passivität Christi im Verhältniß zu der Welt, durch welche er leidet. Wie unser Herr im Spiegel der evangelischen Erzählungen erscheint, ist seine nach außen gehende Thätigkeit zwar gehemmt und unterbrochen, und immer mehr verstummt er unter seinen Leiden; jedoch giebt er sein Wirken auf Andere, so lange nur noch eine Möglichkeit dazu vorhanden ist, nicht auf. Dieses beweist er durch das, alle früheren abschließende, Wahrheitszeugniß, welches er vor dem Hohenpriester, dann wieder vor Pilatus ablegt, durch sein großes: „Ich bin's" (Mark. 16, 62), welches aus seinem Leiden forttönt durch die Weltgeschichte. Denn, obgleich er das Unrecht erduldet, will er's doch nicht in dem Sinne erdulden, daß er das Zeugniß aufgeben sollte von seinem Rechte (Joh. 18, 23). Dasselbe beweist er durch jenes Zeugniß, welches er auf dem Wege der Schmerzen ablegt für die Töchter Jerusalems: „Weinet nicht über mich; sondern weinet über euch selbst und eure Kinder!“ (Luk. 23, 28). Er beweist es durch jene einzelnen Liebeswerke in Wort und That, welche er vor seinem Hingange noch aufnimmt in das Eine große Liebeswerk. Hatte



er doch gesagt: „Ich muß wirken die Werke Desß, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist“ (Joh. 9, 4). Und die Nacht ist schon angebrochen; dennoch arbeitet er noch unter den einbrechenden Schatten. Denn schon am Kreuze hangend, übt er sein Liebeswerk an dem bußfertigen Schächer, sein Liebeswerk an der Mutter, welche er dem unter seinem Kreuze stehenden Jünger anbefiehlt.

So offenbart uns das Vorbild Christi die unauflöslliche Einheit des Wirkens und des Leidens.

### §. 88.

In der vollendeten sittlichen Freiheit Christi, in seiner vollkommenen Liebe, seinem vollkommenen Gehorsam, welcher sich offenbart in der harmonischen Einheit der Grundformen alles sittlichen Lebens (Aneignung, productive Thätigkeit und Leiden), schauen wir zugleich das Ideal der persönlichen Gerechtigkeit. Denn gerecht nennen wir diejenige persönliche Existenz, welche in völliger Uebereinstimmung steht mit allen göttlichen Forderungen und Normen, in welcher die Gegensätze des persönlichen Lebens einen harmonischen Einklang bilden, so daß jedes einzelne Moment an seinem Platze ist und innerhalb seiner rechten Begrenzung gehalten wird; eine solche Existenz, von welcher jede Unordnung ausgeschlossen ist, und in welcher kein Einzelnes sich geltend macht auf Kosten des Ganzen. Christi persönliche Gerechtigkeit aber offenbart sich auf's Vollkommenste in seinen Leiden: denn nur unter Verkennung und Druck kann die Gerechtigkeit, ebenso wie die Liebe, ihre höchste Probe bestehen. Wir können uns hierbei Plato's erinnern, welcher mit prophetischem Blicke vorausgesagt hat, daß, wenn einmal der Gerechte in der Wirklichkeit erscheine, er nicht anders sich werde offenbaren können, als unter den größten Leiden. Denn gleichwie die größte Ungerechtigkeit darin bestehe, daß man gerecht scheine, ohne es zu sein: so müsse auf der anderen Seite der Gerechte, um in Wahrheit der vollkommen Gerechte zu sein, von Allem entblößt werden, ausgenommen die Gerechtigkeit, und in einen ganz entgegengesetzten Zustand versetzt werden, als der vorige war (wo nämlich Ehren und Gaben ihm zufließen, weil er als ein Gerechter erschien). Ohne Unrecht gethan zu haben, müsse

er den größten Schein der Ungerechtigkeit auf sich ziehen, damit seine Gerechtigkeit ihre Probe bestehen könne. Er bestche sie aber dadurch, daß er durch die üble Nachrede und Alles, was aus derselben folge, sich nicht erschüttern lasse, sondern unverändert bleibe bis zum Tode, daß sein Lebensweg für ungerecht gehalten werde, und dennoch gerecht sei. Aber darnach werde der so gesinnte Gerechte auch gefesselt, gezeißelt, gefoltert, an beiden Augen geblendet werden; und zuletzt, nachdem er alles mögliche Uebel erduldet, werde er noch an einen Pfahl genagelt werden. (Plato, Vom Staate, 2tes Buch, S. 361 der Stephan. Ausg.)

Zwar ist Plato's Vorstellung von dem Gerechten überwiegend auf die bürgerliche, die politische Gerechtigkeit beschränkt: dennoch mag jene Schilderung wohl als ein aus dem Wesen der Sache geschöpfter Typus gelten, welcher seine wahrhafte Erfüllung gefunden hat in der Geschichte unsres Herrn. Denn seit dem ersten Anfange seiner Wirksamkeit sieht Christus sich umgeben von dem Scheine der Ungerechtigkeit, wird beschuldigt, ein Feind des Gesetzes und ein Feind des Tempels zu sein, und am Ende unter die Missethäter gerechnet. Und im geraden Gegensatze hierzu tritt die vollkommene Ungerechtigkeit auf unter dem Scheine der Gerechtigkeit. Denn die ihn zum Tode verurtheilen, sind sie nicht die höchsten geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, die Repräsentanten der Gerechtigkeit auf Erden? Verläuft nicht Alles in den Formen des Rechtes und im Namen der Gerechtigkeit? Der Gerechte steht da, wie in eine Wolke der tiefsten Verkenennung gehüllt, so daß selbst die Redlichen an ihm irre werden. Für das Auge des Glaubens aber strahlt aus der Erscheinung dieses verkannten, gekreuzigten Gerechten ein Licht, in welchem alle seine Umgebungen uns als bleibende Typen erscheinen von dem Verhalten der Welt gegen den Gerechten. Kaiphas und Pilatus, das Volk, die Jünger, die Töchter Jerusalems, welche in ihrem Unverstande über Jesus weinen, anstatt über sich selbst, es sind lauter Charaktere, welche sich zu jeder Zeit finden; und je aufmerksamer wir im Lichte dieser Geschichte den Weltlauf betrachten, desto mehr überzeugen wir uns, daß es eine Geschichte ist, welche

sich zu allen Zeiten wiederholt. Aber in allen Zeiten finden wir auch den bußfertigen Schächer, finden wir einen Johannes und eine Maria unter dem Kreuze.

## Vorbild der Herrlichkeit. Christus im Stande der Erhöhung.

### §. 89.

„Daher hat ihn auch Gott erhöht, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Kniee, die im Himmel und auf der Erden und unter der Erden sind, und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters“ (Philipp. 2, 9—11). Mit diesen Worten weist der Apostel von dem Ideale des Gehorsams und der sich selbst erniedrigenden Liebe empor zu dem Sieger- und Herrscherideale, zu der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, seinem Sitzen zur Rechten des Vaters, zu der Erscheinung des verherrlichten Erlösers am Ende der Tage, da es vor Aller Augen mit unabweisbarer Klarheit offenbar werden soll, daß ihm gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden.

Von der Urzeit her geht durch das Menschengeschlecht der Glaube, daß das Gute zuletzt die Herrschaft gewinnen wird; und selbst unter den Heiden fand sich die Erwartung einer großen Persönlichkeit, eines mächtigen Weltherrschers, welcher einmal kommen werde, um Zeiten des Friedens und der Glückseligkeit zu bringen. Aber in heiligen Gesichtern schwebt den Hoffenden in Israel das Sieger- und Herrscherideal vor, unter dem Bilde des Friedensfürsten, des Königs, dessen Reich kein Ende haben werde, und der da herrschen solle, bis daß Gott alle seine Feinde lege zum Schemel seiner Füße (Psalm 110, 1). Diese Weissagung ist erfüllt worden in Christus, dem Erniedrigten und Erhöheten. Schon in seiner Erniedrigung ist Christus ein König. „Du sagst es, ich bin ein König“, spricht er selbst zu Pilatus. (Joh. 18, 37). Er weiß es, daß ihm das Reich und die Macht gehören, obgleich er vor dem Statthalter des Kaisers steht als der Verlastete und Dornen-

gekrönte. Er weiß, daß die Zukunft ihm gehört, daß die Wirkungen, welche von ihm ausgehen werden, niemals aufhören, sondern sich erstrecken sollen durch alle Zeiten und Geschlechter; er weiß, daß er es ist, welcher die Völker erlösen, und welcher sie richten wird. Vom Anfange seines öffentlichen Auftretens an ist jeder seiner Lebensaugenblicke durchstrahlt von seiner königlichen Gewalt und Hoheit; selbst im Leiden offenbart er seine königliche Macht, indem er gegenüber denen, welche ihn richten, auftritt und redet als der Weltrichter und der Welterlöser. Vollkommen aber konnte er als König sich erst offenbaren, nachdem er als der gerechte Knecht des Herrn sein Werk auf Erden vollbracht hatte. „Musste nicht Christus Solches leiden, und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ (Luk. 24, 26). Durch seine Himmelfahrt und sein Thronen zur Rechten des Allmächtigen, von dannen er wieder kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, ist er das Vorbild geworden nicht allein für das zukünftige Reich der Seligkeit, sondern auch für das der Herrlichkeit. Die, welche das Wunder seiner Erhöhung leugnen, sind Dieselben, welche auch das Wunder seiner Erniedrigung leugnen, und welche, sofern sie consequent sind, auch leugnen, daß er ohne Sünde gewesen ist.

Sowie es häufig als eine vernunftnothwendige Forderung ausgesprochen ist, daß, solle anders das Dasein nicht einen ewig ungelösten Widerspruch enthalten, die Tugend, die sittliche Ordnung der Dinge, oder bestimmter, das Reich der Heiligkeit endlich, nach Ausstoßung aller feindlichen Mächte, zum Siege und zur Herrschaft gelangen müsse: ebenso ist es auch als eine unabweisliche Forderung aufgestellt worden, daß der zwischen Tugend an Glückseligkeit vorhandene Gegensatz zuletzt einmal gelöst werde (Kant). Glückseligkeit ist nun freilich ein Begriff, welcher — wie oben entwickelt worden — nur von irdischer und zeitlicher Natur ist. Das irdische Glückseligkeitsideal ist ein für allemal verurtheilt durch das Kreuz Christi, unter welchem die Jünger dem irdischen Messias und dem irdischen Messiasreiche für immer absterben sollten. Aber der jener Forderung zu Grunde liegende tiefe Gedanke ist der Gedanke eines Zustandes, wo das Leben in ganzer, unbeschränkter Fülle gelebt und genossen werden kann, alle ursprüng-

lichen Bedürfnisse der Menschennatur ihre Befriedigung finden, die äußere Ordnung der Dinge in Harmonie steht mit dem Reiche der Sittlichkeit, Geist und Natur versöhnt sind, das Gute also sich offenbart als die Alles bestimmende Macht. In der Auferstehung Christi von den Todten ist der feste, unbewegliche Grund gelegt für die christliche Hoffnung, die Hoffnung eines Lebens in der ewigen Fülle nach allem Unfrieden, Streit und Leiden, eines Zustandes der Herrlichkeit, welche der auferstandene Erlöser den Seinen bereiten will, wo Gott abwischen wird alle Thränen von ihren Augen, der Tod nicht mehr sein wird, noch Geschrei, noch Schmerzen, denn das Erste ist vergangen, die Hoffnung eines Zustandes, in welchem das Wort sich erfüllen soll: „Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein“ (Offenb. 21, 3—5). Während wir aber das Vorbild der zukünftigen Herrlichkeit und Seligkeit anschauen in dem auferstandenen Erlöser: so vergessen wir dabei nicht, daß schon in seiner Erniedrigung der Erlöser die wesentliche Seligkeit besaß, nämlich den Frieden und die Freude, welche von dem Bewußtsein der ungestörten Gemeinschaft mit dem Vater und des fortschreitenden Sieges unzertrennlich sind.

Werfen wir nun einen Blick zurück auf unsere, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen dargestellte Lehre von dem Vorbilde Christi: so unterscheiden wir also in demselben drei Momente, nämlich das naturbestimmte, das ethische und das Herrlichkeits-Vorbild. Zu dem letztgenannten rechnen wir Alles, was unter das — von dem menschlichen Geiste gesuchte und erstrebte, in Christus thatsächlich erfüllte — Sieger- und Herrscherideal gehört, mithin auch die von Christus während seines Erdenwandels verrichteten Wunderthaten, als ebenso viele Vorzeichen der zukünftigen Herrlichkeit und Weltverkörperung. Das Vorbild der Herrlichkeit entwickelt sich aber aus dem sittlichen Vorbilde, wie die Erhöhung Christi aus seiner Erniedrigung, weßhalb denn auch an seiner Herrlichkeit nur Diejenigen Antheil bekommen werden, welche ihm in der Niedrigkeit seiner Knechtschaft nachgefolgt sind. Und die Grundlage jenes ethischen Vorbildes ist endlich die ange-



borene Vollkommenheit, wie sie ihm zukommt in Folge der Natur- und Wesensstellung, in welcher er zu Gott und dem menschlichen Geschlechte steht.

## Die Jüngerschaft.

### §. 90.

„Ich bin der rechte Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner. Bleibet in mir, und ich in euch“ (Joh. 15, 1. 4). Mit diesen Worten bezeichnet der Herr das Eigenthümliche des Jüngerverhältnisses zu Ihm. Kein menschlicher Lehrer darf und kann von seinen Jüngern verlangen, daß ihr Verhältniß zu ihm ein fortdauerndes, ein bleibendes sei. Im Gegentheile muß der menschliche Lehrer gerade darauf ausgehen, daß er durch seine Unterweisung den Jünger von des Lehrers Auctorität mehr und mehr löse und frei mache. Ebenso wenig kann je ein menschlicher Lehrer verlangen, daß der Jünger in persönlicher Lebensgemeinschaft mit ihm bleibe, und fortwährend nur aus dieser seine Lebensnahrung ziehe. Vielmehr muß der menschliche Lehrer immer von sich selbst hinweg weisen auf die Wahrheit, welche hoch über ihm selbst und seinem eigenen persönlichen Leben steht. Wenn dagegen Christus sich als den Weinstock bezeichnet, und die Jünger als die Aehren, so bezeichnet er die Stellung seiner Jünger nicht allein als ein bleibendes Verhältniß zu ihm, sofern er der göttliche Lehrer ist, welcher Worte des ewigen Lebens hat, sondern vor Allem als ein bleibendes Verhältniß zu ihm, sofern er der Heiland ist, aus dessen Fülle sie ununterbrochen schöpfen sollen. Und wenn er seinen Vater den Weingärtner nennt, welcher die Aehren reinigt, damit sie mehr Früchte bringen: so weist er hiermit auf die göttliche Vorsehung und Regierung mit ihren mancherlei Führungen, durch welche die Jünger erzogen und herangebildet werden zu dieser bleibenden Gemeinschaft mit dem Erlöser. Diesen Unterschied, welcher zwischen der Jüngerstellung zu Christus und dem Verhältnisse eines Schülers zu einem bloß menschlichen Meister stattfindet, hat man öfter beleuchtet durch eine Gegenüberstellung von Christus und

Sokrates. Sokrates, der große menschliche Lehrer, ging von der Ansicht aus: das Gute und Wahre liege unentwickelt in des Menschen eigenem Inneren; daher sei alle Erkenntniß eine Erinnerung, indem der Mensch in sein eigenes Innere hinabsteige, um aus diesem die Wahrheit herauszuheben, sich also besinne auf den Inhalt seines eigenen Bewußtseins. Hierzu wollte Sokrates seinen Jüngern verhelfen; und seine Erziehungskunst erwies sich als eine geistige Hebammenkunst, durch welche er seinen Schülern behülflich sein wollte, die wahre Erkenntniß, die wahren Ideen aus ihrer eigenen Seele heraus zu gebären und ans Tageslicht zu fördern, um auf diese Art zu selbständigen Weisen heranzureifen, Dieses ist auch das Normale auf dem Standpunkte des Heidenthums, auf welchem die Rede nur sein kann von allgemeinen Vernunftwahrheiten, nicht aber von göttlicher Offenbarung und Erlösung. Christus dagegen will seinen Jüngern eine Wahrheit mittheilen, welche sie aus ihrem eigenen Innern nicht schöpfen können, eine Offenbarung über Dinge, welche das Auge nicht gesehen, und das Ohr nicht gehört hat, und die nicht aufgekomen sind in eines Menschen Herzen (1. Kor. 2, 9). Und es ist nicht allein eine neue Erkenntniß, welche er ihnen mittheilen will; sondern ein neues Leben will er ihnen gewähren, damit sie hinfort ihr Leben auf eine solche Weise leben, wie es gar nicht gelebt werden kann außerhalb seiner Gemeinschaft. Das Verhältniß der Jünger zu ihm bleibt daher, seiner tiefsten Bedeutung nach, das des unabhängigen Empfangens und Aneignens.

### §. 91.

Daß nun die Jünger in Christus bleiben konnten, nachdem er von ihnen fortgegangen war, und daß wir, obgleich Jahrhunderte seit seinem Erdenwandel verflossen sind, dennoch in ein wahres Jüngerverhältniß zu ihm eintreten und Lebensgemeinschaft mit ihm haben können, daß Dieses möglich ist, beruht auf seiner Auferstehung und Erhöhung, darauf daß er der lebendige Christus ist, welcher als Herr und Haupt seiner Kirche, vermittels der Gnadenmittel und des heiligen Geistes, die Gemeinschaft zwischen sich und den Seinen fortsetzt und vollendet. Wir müssen hierbei jener Worte ge-

denken, die er einmal zu seinen Jüngern sprach (Joh. 16, 7): „Es ist euch gut, daß ich hingehe; denn, so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch.“ So lange der Herr in sichtbarer Nähe bei seinen Jüngern war, so lange sie in äußerlicher und sinnlicher Bedeutung des Wortes seine Nachfolger sein konnten: so lange war Jüngerschaft und Nachfolge nur ein unvollkommene. Die wahre Jüngerschaft und die wahre Nachfolge fing erst an, nachdem seine sinnliche Gegenwart ihnen entzogen war, erst mit der Ausgießung des heil. Geistes am Pfingstfeste. Jetzt erst verwirklichte sich die innere Gemeinschaft mit Christus; jetzt erst verklärte sich die ganze Geschichte Christi vor ihnen; jetzt erst begann Er selber eine Gestalt in ihnen zu gewinnen (Joh. 16, 14. 17, 23. Galat. 4, 19). Seit jener Stunde erst begannen sie, nach dem inwendigen Triebe des Geistes, selbständig den Weg zu wandeln, welchen ihr Herr und Meister gewandelt war, also daß ihr Wandel jetzt das ihnen hinterlassene Vorbild Christi widerspiegelte. Und war immerhin die Stellung der Jünger, welche auch äußerlich dem Herrn nachgefolgt sind, eine außerordentliche: im Wesentlichen bleibt dennoch das Verhältniß der nachfolgenden Geschlechter dasselbe. Denn darin besteht eben das fortgehende Werk des erhöhten Erlösers, daß er vermittels des heiligen Geistes sich Jünger sammelt, und in Kraft des Geistes jenes Leben, das er auf Erden gelebt hat, zur Gegenwart macht für die Menschen und in den Menschen.

### §. 92.

Die centrale Sphäre für die Wirksamkeit des erhöhten Erlösers ist die Kirche; und die Einweihung zur Jüngerschaft geschieht durch die Taufe. Die Taufe ist die Weihe zu dem verborgenen und doch offenbaren Leben mit Christus in Gott, die Weihe zu allen Mysterien des Christenthums. Auch hier können wir die Eigenthümlichkeit des Christenthums beleuchten durch einen Rückblick auf das Heidenthum. Auch das Heidenthum hatte seine Mysterien, welche nicht allein darauf abzielten, den Eingeweihten eine höhere Lehre mitzutheilen, sondern auch darauf, sie zu einer höheren Lebensstufe zu erheben. Namentlich verdienen die eleusinischen Mysterien, welche wir schon früher Gelegenheit

hatten zu erwähnen, unsre Aufmerksamkeit. Sie bildeten einen Gegensatz gegen die öffentliche Religion, obgleich sie keineswegs darauf ausgingen, diese zu untergraben, vielmehr darauf, die tiefere Bedeutung derselben den Eingeweihten zu eröffnen. Zugleich wollten sie Dem, welcher durch alle Stufen der Weihe hindurch gegangen war, eine höhere Erfahrung des Göttlichen gewähren, ihn in eine nähere Gemeinschaft mit der Gottheit bringen, zu einer höheren Stufe des Daseins erheben, weshalb Alle, welche aufgenommen zu werden wünschten, schon längere Zeit vorher durch Enthaltungen, Reinigungen und Uebungen mancher Art sich vorbereiten mußten: denn diesen Geheimnissen durfte man nicht anders nahen, als mit reinen Händen und mit reiner Seele. Diese Mysterien wiesen, als schwache Schattenbilder der Wahrheit, auf diejenigen hin, in welche Christus uns einweihen will. Aber die Eigenthümlichkeit des Christenthums besteht nicht allein darin, daß Christus die wahren Mysterien geoffenbart hat: die Mysterien der Sünde und der Gnade, der Geburt und der Wiedergeburt, des Todes und der Auferstehung, die Mysterien des Samenkorns, welches verweslich gesäet wird, aber unverweslich aufersteht, die Mysterien des Leidens und der Herrlichkeit. Das Charakteristische des Christenthums zeigt sich auch darin, daß Gottes heilsame, beseligende Gnade allen Menschen erschienen ist, also nicht bloß einem einzelnen Volke, oder einer einzelnen Classe eines Volkes. Daher stehen die Mysterien des Christenthums in keinem Gegensatze zur Volksreligion, werden auch nicht beschränkt auf irgend eine geheime Gesellschaft; vielmehr tritt das Christenthum selbst in die Stelle der Volksreligionen, will sich selbst zur öffentlichen Religion, zur Weltreligion machen, nach dem Befehle Christi: „Gehet hin und lehret alle Völker (machet sie alle zu Jüngern), und taufet sie in dem Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ (Matth. 28, 19). Dadurch eben, daß die Kirche Christi die allgemeine, für Alle bestimmte ist, wird sie die Kirche der Völker; und in der Volkskirche wird die Taufe zur Kindertaufe, indem das Kind, welches unter christlichen Umgebungen und Einwirkungen erzogen werden soll, schon vom Anfange seines natürlichen Lebens an zur Jüngerschaft geweiht wird. Indem nun die christliche Kirche, sowohl in

Lehre als Cultus, die vollständigste Oeffentlichkeit innehält, das Evangelium von den Dächern predigt, die großen nationalen Massen tauft, die höchsten Wahrheiten Jedermann und auch den Kindern hingiebt: so kann es den Anschein gewinnen, als würden dadurch die Mystereien profanirt. Allein die Oeffentlichkeit und Allgemeinheit der Kirche ist eine Selbstfolge der Allgemeinheit der Gnade und der Berufung. Hierin zeigt sich die Demuth und Selbsterniedrigung der Liebe, daß sie auf solche Weise ihre Gaben allgemein macht, es sich gefallen läßt, daß soviel ihres edlen Samens an den Weg fällt, von den Menschen zertreten oder von den Vögeln des Himmels gefressen wird, damit Niemand sagen könne, daß die Gnade, das wahre Geheimniß des Lebens, ihm nicht angeboten sei. Ueberdies ist das Mystereium der Gnade auch gesichert durch das Mystereium der Freiheit: denn zu der Erfahrung des eigentlichen Geheimnisses der christlichen Wahrheit kommt doch Niemand anders, als durch die freie, selbstbewußte Hingebung seines Willens; oder mit anderen Worten: die Gnadengabe der Taufe tritt in Kraft und Wirkung erst durch den Glauben, und erst mit dem persönlichen Glaubensleben hebt die wahre Jüngerschaft an. Wenn Christus zu seinen Jüngern sagt: „Euch ist es gegeben, zu wissen (zu verstehen) das Geheimniß des Reiches Gottes, den Anderen aber in Gleichnissen“ (Luk. 8, 10), so findet das noch immer seine Anwendung. Für alle Diejenigen, welche noch nicht zum lebendigen, persönlichen Glauben gekommen sind, bleibt das Christenthum, bleibt die christliche Lehre und die christliche Gottesverehrung nur ein Gleichniß. Sie haften an den Schalen, ohne den Kern entdeckt zu haben und zu schmecken. Wenn daher auch den ganzen nationalen Massen, welche der Kirche durch die Taufe einverleibt sind, das Licht des Evangeliums leuchtet: das wahre Wesen desselben ist doch allen Denen verborgen, welche nicht glauben. Obgleich das tiefste Geheimniß des Lebens vor Allen ausgebreitet ist: dennoch bleibt es wie jener Schatz im Acker verborgen, welcher erst muß gefunden werden; dennoch ist es wie die köstliche Perle, welche gesucht werden soll, und für welche ein Mensch alle seine Güter hinzugeben hat. Diese großen Massen finden, den evangelischen Berichten zufolge, ihre Vorbilder in jenen Volkscharen, welche sich heute um Christus



sammelten, um morgen ihn wieder zu verlassen, und so zu sagen ab und zu gingen, welche zwar einen allgemeinen Eindruck von ihm empfangen hatten, jedoch ohne daß es dadurch zu einer persönlichen Gemeinschaft mit dem Erlöser kam. Aber aus der Mitte jener Scharen sehen wir den engeren Kreis der Männer und Frauen hervorragen, welche in ein persönliches Verhältniß zu dem Erlöser getreten waren, ihr Leben an das seinige gebunden hatten. Und diese Wenigen, welche damals dem Herrn nachfolgten, sie sind die Vorbilder für seine nachherigen Jünger, für Alle, welche jetzt in der Heiligung begriffen sind, für die wahrhaftigen Nachfolger Christi.

Nur in diesem Sinne kann die Rede sein von einem exoterischen und esoterischen Christenthume, einem Christenthume für die große Menge und einem Christenthume für die wahrhaft Eingeweihten. Nur der Glaube ist es, worauf dieser Unterschied beruht. Verschiedenheiten der Erkenntniß oder des Verständnisses verschwinden: denn, was zur Seligkeit nothwendig ist, bleibt doch Dasselbe für den Weisen und den Einfältigen. Und darum, weil jene gläubigen Individuen, die Wiedergeborenen, sich von dem großen Haufen durch nichts Anderes unterscheiden, als eben nur durch den Glauben, weil ihr charakteristisches Merkmal darin besteht, daß sie die öffentliche Religion nicht als bloße Tradition, als kirchliches Erkommen besitzen, sondern als ihre persönliche Religion, darum sondern sie sich nicht von der öffentlichen Kirche ab; viel weniger bilden sie eine solche geheime Gesellschaft, welche ihren Standpunkt einnimmt über den Volksregionen. Geheime Gesellschaften, Logen mit einem religiösen Programme, sind — abgesehen von Allem, was sonst über sie gesagt werden kann — vom Standpunkte des Christenthums, in welchem die wahrhaftigen Geheimnisse Allen schon längst geoffenbart sind, nur wie Anachronismen anzusehen in der sittlichen und geistigen Welt. Christi Jünger und Nachfolger wissen von keinen anderen Geheimnissen, keinen anderen Gnadenmitteln, als denjenigen, welche auch für die Menge zugänglich sind; sie selbst unterscheiden sich von der Menge allein durch die persönliche Aneignung. Und Alle, welche in diese Aneignung eingeweiht sind, verstehen einander, und wissen Bescheid mit dem Geheimnisse der Gottseligkeit, welches, wenn auch noch so häufig und noch so deutlich

ausgesprochen, dennoch für die Uneingeweihten immer verschlossen bleibt (1. Tim. 3, 16. 1. Kor. 2, 14).

- §. 93.

Obgleich der Glaube auf des Menschen freiem Willen beruht, so ist er doch seinem letzten Grunde nach ein Werk der göttlichen Gnade. Und diejenige göttliche Gnadenwirkung, welche es bedingt, daß ein persönliches Verhältniß zu dem Heilande eintrete, bezeichnen wir als die Erweckung, sofern der Mensch wie aus einem Zustande des Schlafes, des Traumes aufgeweckt wird. Auch wer von Kindheit auf das überlieferte Christenthum bewahrt hat, bedarf dessen, daß ein Zeitpunkt des Erwachens für ihn eintrete, daß er lebendig und persönlich könne inne werden, was er an seinem Christenthume habe, was dieses ihm gebe, was es von ihm fordere. Vollends in einer Zeit, wie die unsere ist, in Tagen geistiger Gährung, Umwälzung und Auflösung, ja des Abfalls, gehen die meisten Menschen ihre eigenen Wege, und können nur durch eine Gnadenwirkung zu Dem zurückgeführt werden, was sie verlassen haben. Diese Erweckung für das Reich Gottes muß allezeit geschehen mittels des Wortes von Christus; aber in Verbindung mit dem Worte wirkt die göttliche Gnade auch durch äußere und innere Lebensführungen. Gehen wir auf die ersten Jünger zurück, so wurden diese erweckt durch die Predigt Johannes' des Täuflers, jedoch in Verbindung mit den Zeichen der Zeit, nämlich der Noth und Ohnmacht jenes Geschlechtes, dem Abgelebten der Weltzustände, welche bei den Besseren, besonders den Besseren unter der Jugend, die da Zukunftskräfte in sich fühlte, eine Sehnsucht erwecken mußten nach der „Hoffnung Israels“, nach einer Neuschöpfung der Zeiten. Und öfter hat es sich wiederholt, daß die geistige Noth eines Zeitalters bei tieferen Naturen ein Erweckungsmittel ward, welches sie zu Christus hinführte. So in den Tagen der Reformation, so auch in der Gegenwart, welche sowohl durch ihre äußeren Begebenheiten und mächtigen Umwälzungen, durch den jähen Sturz auch Dessen, was in den Augen der Menschen als ein Großes dastand, wie auch durch die herrschenden Seelenzustände und ihre Haltlosigkeit, bei Vielen das Verlangen wachrufen muß nach einem „unbeweglichen Reiche“, zu-

gleich einem Reiche der Erneuerung und Verjüngung, sowohl für die Völker als auch für die Einzelnen. Während aber so die weltgeschichtlichen Führungen, zu deren Dienern oft die Engel des Krieges und der Pest ausersehen sind, zu Weckstimmen werden für das Reich Gottes, nehmen zugleich auch die persönlichen Lebensführungen hierbei eine bedeutende Stelle ein. Unter diesen müssen wir besonders Leiden, Widerwärtigkeiten, kurz alles Das nennen, was in dem Leben des Einzelnen das Bewußtsein erweckt von der Eitelkeit dieses Lebens; weshalb denn von jeher Solche, die sich mühselig und beladen fühlten, vorzugsweise nach dem Erlöser verlangten. Wir denken an langwierige Leiden, aber auch an plötzliche Geschehnisse, die blitzartig in das Leben des Einzelnen einschlagen; wie es ja buchstäblich ein Blitzstrahl war, der an Luther's Seite niederschlug und Gedanken des Todes und des Gerichts in ihrer ganzen Furchtbarkeit seiner Seele aufnöthigte. Doch nicht allein äußere Schickungen, auch die Sünde selbst kann zur Weckstimme werden. Ein großer Fehltritt, welchen Jemand aus Mangel an Wachsamkeit begeht, kann die Augen ihm öffnen für seine natürliche Schwachheit, und ihn hinabblicken lassen in den Abgrund seiner Natur, sowie auch die Aufmerksamkeit auf die Fehltritte Anderer und ihren Fall dazu dienen kann, heilsamen Schrecken hervorzurufen. Der verlorne Sohn, Maria Magdalena, Paulus auf seinem Irrwege, sind Beispiele von bleibender Bedeutung. Und eben so wie Leiden und selbstverschuldetes Elend, können auch empfangene Segnungen als Erweckungsmittel dienen. Aber seine reichsten Segnungen gewährt uns Gott durch Menschen, welche seine Werkzeuge und Boten an uns werden. Philippus, welcher zu dem Kämmerer aus Moehrenland kommt und die Heilige Schrift ihm auslegt (Apostelg. 8), dient hier als Vorbild. Und wie Viele sind erweckt worden mittels ihrer persönlichen Verbindungen, durch ein Zusammentreffen, eine nähere Beziehung zu Solchen, welche schon zuvor Jünger geworden waren, und deren Persönlichkeit von dem Meister zeugte (s. Joh. 1, 40 f.)! Und um nur Eines zu erwähnen: wie manche Männer sind gewonnen durch ihre Frauen, und zwar, nach dem Ausdrucke des Apostels (1 Petri 3. 1), ohne Wort, allein durch der Weiber heiligen Wandel!

Mit den äußeren Lebensführungen stehen die inneren in Verbindung; und viele Individuen sind vorzugsweise erweckt worden durch innerliche Vorgänge. Ein in der Seele vorgehendes Phänomen, welches oft wiederkehrt, ist innere Unruhe, eine unerklärliche Schwermuth, welche den Menschen in allem Geschaffenen keine Ruhe noch Genüge finden läßt; wie es denn überhaupt Thatsache ist, daß in dem Gemüthe jedes Menschen ein Hintergrund von Schwermuth vorhanden ist, wenn dieser auch nicht bei Allen gleich sehr zu Tage tritt. Aus dieser Unruhe, dieser Schwermuth entwickelt sich häufig ein Sehnen nach dem Heilande, ein Fragen und Suchen nach ihm, woraus die Erweckung hervorgeht, wenn auch solches Sehnen bei den verschiedenen Menschen verschiedene Nuancen zeigt. Bei den Einen tritt es überwiegend als das Bedürfniß nach Offenbarung auf, als das Bedürfniß, unter den vielen Täuschungen dieses Lebens, unter allen Selbstbetrügen der Menschenweisheit, Antwort zu erhalten auf die große Frage: Was ist Wahrheit? Bei Anderen erscheint es insbesondere als Erlösungs- und Versöhnungsbedürfniß, zu welchem tiefsten aller Bedürfnisse zuletzt auch das Offenbarungsbedürfniß zurückführt, zu dem Verlangen nach Vergebung der Sünden. Denn wozu frommt mir doch alle Wahrheitserkenntniß, wenn ich selber nicht von meinem Gotte angenommen bin? So fühlten sich Manche gedrückt von Sünde und Schuld; sie trachteten wohl nach einem sittlichen Ideale, erfuhren aber immer auf's Neue die Macht der Sünde. Sie beugten sich unter den Ernst des Gesetzes, unter seine strengen Forderungen, wurden aber zugleich inne, daß das Gesetz nicht vermag, ein neues Herz zu schaffen, neue Lust und neue Kraft zu geben; und daher konnten sie zu keiner rechten Freude am Dasein gelangen. Dieses ist's, was wir an Luther im Kloster sehen, wo sein geängstigtes Herz endlich von jenem alten Mönche getröstet wurde, welcher ihn hinwies auf den Artikel von der Vergebung der Sünden. Wieder Andere giebt es, bei denen dieses Verlangen nach Erlösung sich vornehmlich kundgiebt als ein tiefes Liebesbedürfniß, verbunden mit dem Gefühle der Einsamkeit und Verlassenheit in der Welt, als Bedürfniß einer Liebe, der das Herz sich rückhaltlos hingeben könne, ein Verlangen, welches,

wenn es seiner sich recht bewußt wird, mit dem Verlangen zusammenfällt, mitten in der Unruhe und Verwirrung der Welt „unter dem Schatten des Höchsten zu sitzen“ und geborgen zu sein „in der Hütte Gottes.“ Menschen, welche von keinem der genannten Bedürfnisse Etwas wissen, können des Heilandes entbehren. Ihre Stunde hat noch nicht geschlagen.

Die christlichen Biographieen und Selbstbekenntnisse, welche uns erzählen, wie ein Mensch durch seinen inneren und äußeren Lebensgang ein Jünger Christi geworden, von dem Heilande gefunden ist und selbst den Heiland gefunden hat, sie haben alle, wenn anders mit Wahrheit abgefaßt, ein so hohes Interesse, weil sie uns einerseits in Gottes und der Menschen Wegen die größte Mannigfaltigkeit zeigen, anderseits dennoch immer denselben Einen Weg erkennen lassen, welchen Alle einschlagen müssen, um zu Christus zu kommen. Unter den christlichen Selbstbiographieen werden Augustin's Confessionen stets zu den merkwürdigsten gezählt werden. Sie bilden den vollkommensten Gegensatz zu Rousseau's berühmten Confessionen, welche, vom Standpunkte der Emancipation und in glänzender, blendender und fesselnder Darstellung abgefaßt, uns Nichts zeigen, als ein Gewebe und Gewirre von hohem, idealem Streben und einem Egoismus in allen Gestalten, bis hinab zu den niedrigsten Ausschweifungen, eine Mischung von Lichtblicken und tiefer Finsterniß, von halben Wahrheiten und kolossalen Irrthümern, in welche dieser emancipirte Mensch sich verwickelt hatte, bei deren Schilderung er aber mit Behagen verweilt, ohne daß irgend ein Ausweg aus diesem Labyrinth sichtbar wird. In Augustin's Selbstbekenntnissen blicken wir zwar gleichfalls in ein solches Labyrinth hinein, sehen aber zugleich den Weg der Seele zu Gott sich durch dasselbe hindurchschlingen, sehen den erlösten Menschen, welcher einen Rückblick wirft auf sein früheres Sündenleben. In seiner Erweckungsgeschichte wirken Inneres und Aeußeres zusammen; und beinahe mit derselben Stärke macht sich hier Beides geltend, das Bedürfniß nach Licht und Offenbarung, wie das Erlösungsbedürfniß. Sein unauslöschlicher Durst nach Wahrheit, welcher ihn die eine menschliche Weisheitslehre nach der andren durchforschen ließ,



ohne Befriedigung Finden zu können, seine ungezähmte Sinnlichkeit, welche er vergeblich durch eigene Kraft zu beherrschen suchte, und welche ihn endlich zum Gefühle seiner eigenen Hülfslosigkeit, seines Jammers, seiner Verdamulichkeit brachte, die Ermahnungen, Gebete und Thränen seiner frommen Mutter, die Predigt des Ambrosius, die Lesung der Heiligen Schrift, die Beispiele des Verderbens vor seinen Augen, ein in Trümmer sinkendes mächtiges Weltleben — alles Dieses mußte zusammenwirken, damit er endlich dahin käme, dem Heilande sich hinzugeben, wie ein Brand aus dem Feuer gerettet zu werden, und nun da zu stehen als der große Dolmetscher der Sünde und Gnade für die ganze Christenheit. Jedoch, wie verschieden auch solche Weckrufe lauten mochten für die Einen und für die Anderen: das Allen Gemeinsame, so viele ihrer wirklich aufgewacht sind zu dem Glauben an Christus, war die Empfindung der innern Hülfslosigkeit, einer Hülfslosigkeit, gegen welche die ganze Welt kein Mittel besitzt. Diese ist es, welche uns von Solchen geschildert wird, welche in ältester Zeit, wie von Denen, welche in unseren Tagen von ihren inneren Zuständen Rechenschaft gegeben haben. Sie ist es, welche Haman uns in seinem Lebenslaufe vor Augen malt, wenn er von der Verödung seines Lebens in innerer und äußerer Armuth berichtet, von jener Zeit, als er von seinen Begierden und Leidenschaften umhergetrieben und so völlig überwältigt wurde, daß er manchmal nicht Athem holen konnte, und zu Gott betete um einen Freund, welcher ihm den Schlüssel geben könne für sein Herz, den leitenden Faden in seinem Labyrinth, weil alle Bücher menschlicher Weisheit ihm ja nur leidige Tröster waren, bis zuletzt unter dem Lesen der heil. Schrift die Decke hinweggenommen wurde von seiner Vernunft und seinem Herzen. Und um aus der neueren Literatur und dem Vaterlande des Verfassers ein Beispiel zu erwähnen, dieselbe Hülfslosigkeit schildert uns auch Bischof Wynster in der bekannten Stelle seiner „Lebensmittheilungen“, wo er von dem Durchbruche erzählt, welcher an jenem Sommerabende über dem Lesen eines Fr. Jacobi'schen Buches in seiner Seele vorging. Daher ist denn auch in jeder Bekehrungsgeschichte Christus nicht als das Vorbild, sondern Christus als der Erlöser das eigentliche und nächste Ziel für des Menschen Suchen.

## §. 94.

Aber die Erweckung muß durch die Befehrung, durch die Buße hindurch, als wirkfame, fruchtbare Reue („Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen“, Luk. 15, 18), — nicht bloß als Reue über Dieses oder Jenes, sondern als Losfagung von dem ganzen vorangegangenen Leben in der Sünde, als Verleugnung des ganzen von Gott abgewandten Zustandes, als ein Bruch mit der ganzen bisherigen Entwicklung, aus welcher nun der Glaube an die Gnade hervorbricht, — die Erweckung muß also durch dieses Zwischenstadium übergehen in die Wiedergeburt, welche die Stiftung einer neuen Persönlichkeit ist. Wo die Wiedergeburt eingetreten ist, da hat die Gnade dermaßen Wurzel geschlagen in dem Boden des Freiheitslebens, daß sie das Princip einer fortschreitenden Charakterentwicklung geworden ist, während die bloße Erweckung, welche nur ein unklarer Gährungszustand ist, für sich allein ein wahrhaft sittliches Leben nicht erzeugen kann, was auch an vielen der „Erweckten“ wahrzunehmen ist, daß nämlich ihr Leben noch gar nicht sittlich angelegt ist, sondern daß sie sich nur in pathologischen Stimmungen und Zuständen bewegen, ohne daß ihr Leben rechten Zusammenhang und feste Haltung gewinnen kann. Wir können dies auch so ausdrücken: die Wiedergeburt ist da eingetreten, wo der rechtfertigende Glaube, das aneignende Verhalten unsres Innersten gegen die Gnade Gottes, das Princip geworden ist für eine fortschreitende Charakterentwicklung. Die Wiedergeburt ist Dasselbe für die Jünger, was die angeborne Urbildlichkeit für Christus. Der Sündlosigkeit Christi entspricht auf unserer Seite die Sündenvergebung. Dem Sohnesverhältniß Christi zum Vater, welches ihm von Natur zukommt, entspricht das Kindesrecht, welches uns aus Gnaden geschenkt wird vermittels des rechtfertigenden Glaubens. Und dieses ist der Punkt, aus welchem die Nachfolge Christi sich entwickelt.

### Nachfolge Christi. Nachfolge und rechtfertigender Glaube.

## §. 73.

Die gewöhnliche und nächstliegende Vorstellung von der Nachfolge

Christi ist die einer Nachahmung, einer Nachbildung des Lebens Christi (*imitatio Christi*). Die Nachfolge setzt aber einen in Christi Fußstapfen zu durchwandelnden Weg voraus, also einen Punkt, von welchem ausgegangen wird, ein Ziel, zu welchem man hinstrebt, endlich die Bewegung selbst vom Ausgangspunkte bis zum Ziele. Der Ausgangspunkt ist der Glaube an Christus, das Ziel die ewige Seligkeit in dem Reiche Gottes, die Bewegung das christliche Leben, in welchem Christus uns mit seinem Vorbilde vorangeht. Als vorläufige Erklärung stellen wir daher diesen Satz hin: daß die Nachfolge Christi ein Leben ist nach Christi Vorbild und in Christi Kraft. Denn Niemand kann seinem Vorbilde nachfolgen, wer nicht zuvor in Christo, durch den Glauben, seinen Versöhner und Erlöser gefunden hat, und durch die Heilandsgnade desselben mit Kraft ausgerüstet wird, um seinen Wandel nach dem Vorbilde Christi führen zu können (Joh. 13. 1 Petrie 2, 21. 1 Joh. 2, 6. 4, 17.)

Die Nachfolge Christi ist kein directes Nachahmen und Copiren Christi. Denn für keinen seiner Jünger kann ja die Aufgabe diese sein, daß er sich selbst zu Christus mache, d. h. dieselbe Aufgabe löse, welche Christus gelöst hat. Nur Einer ist der Erlöser und Mittler. Nicht sollen wir Christi Aufgabe lösen; wohl aber soll ein Jeder von uns irgend eine Aufgabe lösen in dem Reiche Christi, eine Aufgabe, welche einem Jeden von uns angewiesen wird theils durch die Stelle in dem Reiche Christi, an welche gerade er gestellt worden ist, theils durch die Individualität und besondere Naturbegabung eines Jeden, welche in den Dienst des Geistes Christi genommen werden soll. Das Vorbildliche in Christus, welches wir nachahmen sollen, ist also Dasjenige in Ihm, was sich in Allen fortsetzen und nach der Eigenthümlichkeit eines Jeden seine Gestalt gewinnen soll. Und dieses Vorbildliche sollen wir nicht allein aus seinem Leben und seinen Handlungen erkennen, sondern auch aus seinem Worte und seinen Geboten an uns, indem er als Erlöser uns als Vorbild zugleich der Lehrer ist. Daher sagt Luther (Werke, Walch-Ausg. XX, 253) so treffend: „Wir halten dafür, daß es

nicht vonnöthen sei, alles zu thun und zu lassen, was Christus gethan und gelassen hat; sonst müßten wir auch auf dem Meere gehen und alle Wunder thun, die er gethan hat, wiederum die Ehe lassen anstehen, weltlich Regiment lassen, Acker und Pflug und Alles lassen, was er hat lassen anstehen, u. s. w. Was er hat wollen von uns gethan und gelassen haben, das hat er nicht allein gethan und gelassen, sondern mit den Worten darauf ge- deutet, geboten und verboten, wem wir folgen sollen, und wem nicht folgen. Daher lassen wir kein Exempel gelten, auch Christi Exempel nicht, wo nicht das Wort Gottes dabei ist, welches uns deutet, wem wir folgen sollen, und wem nicht folgen." Soweit Luther. Die Summe aber aller Gebote Christi an uns läßt sich zusammenfassen in das Liebesgebot, welches in Christus ein „neues Gebot“ geworden ist, theils weil es durch ihn eine höhere Verklärung erhalten hat, theils weil er die nöthige Kraft uns mittheilt, um es zu erfüllen. Wir sagen daher mit dem Apostel (Philipp. 2, 5): „Ein Jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war“ — oder: dieselbe Gesinnung sei in euch, wie sie in Christus war, indem wir unter der Gesinnung die Grundrichtung des Willens verstehen, in Verbindung mit allen den inneren Regungen und Zuständen, welche auf diese von Einfluß sind, also auch mit Erkenntniß und Gefühl, sofern diese mit dem Willen eine Einheit bilden. Da aber die rechte Gesinnung zugleich die Kraft sein muß, sich selbst in Handlungen auszuprägen: so bestimmt sich das Vorbildliche in Christus näher als seine Handlungsweise. Denn obgleich jede seiner Handlungen den Stempel des Eingebornen, des Einzigartigen inmitten des Menschengeschlechtes, an sich trägt, und insoweit keine Nachahmung zuläßt, muß Christus doch in seinen Handlungen die allgemeinen Normen, den allgemeinen Typus ausgedrückt haben, nach welchem in allen Angelegenheiten des Reiches Gottes soll gehandelt werden. Die christliche Tugend, als die Einheit der Gesinnung und der Handlungsweise nach dem Vorbilde Christi, ist Beides zugleich, nachbildlich und original, abgeleitet und doch zugleich in jedem Individuum ein Neues, weil aus dem Geiste geboren und aus dem Innersten der Individualität, und weil es des Menschen

ewiger Genius, das besondere, persönliche Gottesbild ist, welches hier durch die Kraft der Erlösung und in der Gemeinschaft Christi zur Selbstentfaltung gelangt. „Ein jeglicher Mensch soll dargestellt werden vollkommen in Christo Jesu“ (Kol. 1, 28).

### §. 96.

Die directe, unmittelbare „Nachahmung Christi“ beschränkt seine Nachfolge auf die religiöse Sphäre, d. h. auf ein Leben, in welchem die Religion nicht allein die Alles beseelende Gesinnung sein soll, sondern auch der unmittelbare Zweck der menschlichen Handlungen, ihr unmittelbarer Inhalt und Stoff. Weil Christus für das religiöse Ideal gelebt hat, unverworren mit den weltlichen Angelegenheiten, darum müssen auch seine Nachfolger — so wird geschlossen — in der Welt ebenso sein, wie er gewesen ist, und ebenfalls ausschließlich leben für das Ideal der Religiosität und Gottseligkeit. Blicken wir auf die Geschichte des Christenthums, so ist freilich nicht zu leugnen: in der Stiftungszeit des Christenthums mußte die Nachfolge Christi auch vorwiegend in eigentlich und unmittelbar religiöser Gestalt auftreten, wie bei den Aposteln und Jüngern, welche „Alles verließen und folgten ihm nach und predigten das Reich Gottes.“ Aber der Beruf des Missionars kann nicht Allen gemein sein. Und der Zweck der Mission ist ja gerade dieser, daß die Kirche Christi auf Erden gepflanzt werde, das Reich Gottes aufwache als ein Baum, welcher seinen Schatten ausbreiten soll über alles redliche Thun und Treiben der Menschen. Dem höchsten Grade äußerlicher Christusähnlichkeit begegnen wir bei den Märtyrern, welche der Welt das Zeugniß der Wahrheit bringen, und um ihres Zeugnisses willen gesmäht und verhöhnt werden, leiden und sterben. Während aber das echte Märtyrthum wohlbegründet ist in den geschichtlichen Weltzuständen und in der gegebenen Situation: so erscheint dagegen schon in jener frühesten Zeit eine unechte Nachbildung des Lebens und des Leidens Christi bei den Vielen, welche in schwärmerischem Selbstgefühl und Hochmuth sich zum Märtyrthume drängten, um solchergestalt zu der vollkommenen Christusähnlichkeit zu gelangen.



Eine andere Form der verkehrten Nachahmung Christi ist das Mönchsleben. Diejenigen, welche die Welt verlassen, um in der Stille des Klosters dem Herrn nachzufolgen, können zwar nicht eigentliche Märtyrer werden, was das höchste Maaß der äußerlichen Aehnlichkeit Christi sein würde; dafür legen sie aber, im Gegensatze zu den in der Welt lebenden Christen, sich selbst eine außerordentliche Selbstverleugnung und Weltentsagung auf, um so ihr Leben dem des Heilandes gleichförmig zu machen. Sie legen sich selbst jene drei Klostergeübde auf: Gehorsam, Armuth und Keuschheit. Gleichwie der Herr sein Leben im Gehorsam gelebt hat, so wollen sie dadurch ihm gleich werden, daß sie äußerlich in ihrer Lebensweise das Bild des Gehorsams an sich tragen, indem sie sich verpflichten zum Gehorsam gegen die Klosterregel, zugleich gegen ihre Vorgesetzten. Gleichwie der Herr nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen mochte, so wollen sie dadurch ihm nachahmen, daß auch sie in ihrer ganzen Erscheinung die Armuth darstellen; und gleichwie der Herr im Eölibat lebte, so wollen sie seine Nachfolger sein, indem sie auf die Ehe und das Familienleben Verzicht leisten und alle die Bande zerreißen, durch welche Haus und Ehe einen Menschen mit der Welt verbinden. Dieses ganze Streben nach buchstäblicher Christusähnlichkeit, wie es in der römischen Kirche zu Hause ist, gründet sich auf eine falsche Vorstellung von der Person Christi und der Bedeutung seines Kommens in die Welt, wie auch auf eine ungesunde Auffassung des Verhältnisses, in welchem das Christenthum zu den menschlichen Dingen steht. Christus aber will nicht allein Weltverleugnung und Weltentsagung, sondern auch Weltveredlung und Weltverklärung. „Nichts Menschliches ist ihm fremd“, und mit Allem ist Sein Reich verträglich, außer mit der Sünde. Die rechte Christusähnlichkeit ist daher nicht eine Aehnlichkeit in Betreff der äußeren Lebensstellung und Thätigkeit, sondern das Gesinnetsein, wie Christus gesinnt war, die Uebereinstimmung mit dem Willen Christi. Und diese Aehnlichkeit kann sich bei Laien ebensowohl finden, wie im geistlichen Stande, nicht weniger bei Denen, welche in der Stille ihr Kreuz tragen, als bei den geschichtlich gewordenen Märtyrern. Denn die Hauptsache bleibt immer, gerade an der Stelle, wohin

wir gesetzt worden sind, dem Willen unseres Herrn nachzuleben, und Das zu sein, was wir nach seinem Willen sein sollen.

Und von dieser Seite zeigt es sich eben, wie jenes asketische Leben in seinem Streben nach Christusähnlichkeit in große Unähnlichkeit mit ihm geräth und sich von seinem Vorbilde weit entfernt. Christus hat seine eigene persönliche Vollkommenheit nur entfaltet, indem er das Werk vollendete, welches der Vater ihm gegeben, oder aufgetragen hatte, daß er es vollende, und zwar um des Ganzen willen, zum Besten der menschlichen Gemeinschaft. Und hierin soll ihm ein jeder Christ nachahmen, soll in seinem besonderen, durch das Gemeinschaftsleben abgegrenzten Berufe, das von Gott gerade ihm angewiesene Werk ausführen, soll nach dem Vorbilde Christi sagen können: „Muß ich nicht sein in Dem, was meines Vaters ist?“ Die Askese aber als solche ist nur eine „Uebung“ in der Tugend, ohne daß die Tugend irgend einen anderen Inhalt hat, als die Uebung selbst. Der Asket läßt die ganze menschliche Gemeinschaft, als etwas ihn garnicht Angehendes, draußen liegen, will keine für das Gemeinwohl erspriessliche Aufgabe lösen, sondern ist allein mit seiner eigenen Seligkeit beschäftigt, sowie mit rein formalen, bloß präparatorischen Handlungen, bloßen Uebungen, welche einen bezeichnenden Ausdruck gefunden haben in jener, den jüngeren Mönchen häufig gestellten Aufgabe, den ganzen Tag Nichts zu thun, als Stöcke in den Sand zu pflanzen, damit sie durch diese unfruchtbare, zwecklose Arbeit in der Selbstverleugnung, im Gehorsam, in der Geduld geübt würden, ohne je dadurch irgend eine Frucht zu schaffen. In dieser Gleichgültigkeit gegen die Gemeinschaft, in diesen lediglich formalen, inhaltslosen Werken besteht eben der große Abstand, die Unähnlichkeit mit Christus. Bei den hervorragenden asketischen Charakteren, wie der Katholicismus deren eine große Zahl aufweist, gewahren wir freilich ein tiefes Gefühl der Eitelkeit und Nichtigkeit des Erdenlebens, eine oft schwärmerische Liebe zu Gott und eine bewundernswürdige, an's Uebermenschliche grenzende Willensenergie in weltverachtender, abtödtender Richtung, eine großartige, opferbereite Ausdauer im Gehorsam. Einen solchen Charakter müssen wir — um ein Beispiel zu wählen aus der

Zeit nach der Reformation — in jenem Jean le Bouthillier de Rancé (1626—1700) bewundern, welcher, merkwürdig genug, gerade in Frankreich, mitten unter einem Volke, das so oft nach seiner Sinnlichkeit, Leichtfertigkeit und Genußsucht geschildert wird, die Askese uns auf ihrem Höhepunkte zeigt. Nach einem Leben in Weltlust — zu deren Preise er schon in seinem dreizehnten Lebensjahre den Anakreon herausgiebt — und nach wüsten Ausschweifungen, für welche er seine reichen Mittel vergeudet, öffnen sich ihm plötzlich die Augen für die Illusion, in welcher er dahin gelebt hat. Er versenkt sich in das Gefühl des großen Nichts aller Erdendinge und der Schrecken der Ewigkeit, und vertauscht seine leichtsinnige, optimistische Lebensanschauung mit einer schwer-müthigen, pessimistischen; er gründet die rigoristische Ordensregel für die Abtei la Trappe. Was wir in dieser Regel bewundern, ist die formale Willensenergie: wenn die Brüder frühe um zwei Uhr sich erheben von ihrem, aus einem Strohsack bestehenden Lager, täglich elf Stunden verwenden auf Gebetsübungen und Messen, die übrige Zeit aber auf anstrengende, harte Arbeit, ohne daß sie im Kloster oder auf dem Felde ein einziges Wort mit einander wechseln dürfen, außer dem eintönigen Gruße: *Memento mori*; wenn ihre tägliche Nahrung aus den ärmsten Fastenspeisen besteht, und zum Beschlusse des Tages jeder der Brüder an seinem eigenen künftigen Grabe sich etwas zu thun macht; und dieser eiförmige Kreislauf des Lebens, in beharrlicher Geduld, sich gleichmäßig bis hin zu ihrer letzten Lebensstunde wiederholt. Dieselbe Energie der Abtödtung bewundern wir an der Madame de Guyon (1648—1717), wenn diese Frau in den Jahren, da sie noch mit Jugend, Schönheit und Reichthum geschmückt ist, um sich in der Selbstverleugnung, in der „Selbstverabscheuung“ zu üben, sich selbst bis auf's Blut geißelt, freiwillig Auswurf und Eiter leckt, ihre Speisen mit Vermuth und Koloquinten verdirbt, gesunde Zähne sich ausziehen und brennenden Siegellack auf ihre Hand träufeln läßt. Aber sowie wir diesem Willen einen besseren Inhalt wünschen müssen, so können wir auch die zu Grunde liegende Gesinnung nicht als eine evangelische anerkennen, müssen sie vielmehr als dem Vorbilde des Herrn sehr ferne liegend bezeichnen.

Durch diese Mißhandlung der Natur wird die Sünde nicht hinausgedrängt; denn der Hochmuth bleibt zurück, eine gründlich verkehrte Zuversicht auf die asketischen Werke, auf die Verdienstlichkeit dieser Einübungen. Christus will, daß die Gaben der Natur geheiligt werden zur Ehre Gottes. Aber in einem bloß asketischen, in formalen Uebungen aufgehenden, selbstquälerischen Leben bleiben die vielen und mannigfachen Anlagen, die dem Individuum mitgegeben sind, ungebraucht, weil einmal alle diese Gaben ihre Verwendung nur in den Aufgaben des Culturlebens und des sittlichen Gemeinschaftslebens finden können. Es gehört zu den geschichtlichen Schattenseiten der Askese, daß in den Klöstern viele der edelsten Naturanlagen unentwickelt geblieben und verrottet sind.

### §. 97.

Indem wir aber sagen, das Wesen der Nachfolge Christi bestehe in der Aehnlichkeit der Gesinnung, des Willens mit Ihm, nicht aber in äußerlicher und buchstäblicher Aehnlichkeit; indem wir das äußerliche Nachmachen oder Copiren, wie es in dem falschen Märtyrthume und im Mönchsleben auftritt, durchaus verwerfen; und indem wir mit den Reformatoren daran festhalten, daß in jeder menschlichen Lebensstellung, welche auf den vor Gott selber eingesetzten Gemeinschaftsordnungen (*ordinationes dei*, Conf. Aug. 16) beruht, die Nachfolge Christi geübt und durchgeführt werden kann: so müssen wir zugleich einen anderen Irrthum abwehren, nämlich den Wahn, als könnten wir Christo gleichgesinnet sein, ihn zu unserm Vorbilde haben, ohne doch an Christus selbst, als unsern Erlöser, uns anzuschließen. Im Gegensatz gegen die Mönchsmoral mit ihrer Verleugnung und Erstickung alles Humanen erhebt sich ein falscher Humanismus, welcher in Christus nur sehen will, was man das rein Menschliche nennt, und ihn bloß als den Ersten gelten läßt, der eine wahrhaft gottgefällige Gesinnung geoffenbart habe, als den Ersten, in welchem das höchste Menschenideal zum Durchbruche und zur Erscheinung gekommen sei. Christi Nachfolger wären mithin Diejenigen, welche, nach seinem Beispiele und dem von ihm gegebenen Impulse, dieselbe

Gefinnung in ihrem eigenen Leben ausprägen, ihr Leben in demselben Geiste leben, in welchem Christus gelebt hat, auch, wie sie wenigstens meinen, für dieselbe Sache arbeiten und leiden, für welche er gearbeitet und gelitten habe, ohne deßhalb in irgend einem Abhängigkeitsverhältnisse zu der Person Christi zu stehen, vielmehr überzeugt, ihr Leben aus derselben Quelle schöpfen zu können, aus welcher auch Christus das seine schöpfte. Ja, der ältere Fichte sagt sogar, daß, wenn Christus heute an den Jordan zurückkäme, es ihn wenig kümmern würde, ob seine Person und sein Name noch genannt, oder vergessen seien, vorausgesetzt, daß er nur Menschen fände, die für seine Sache begeistert wären und wirkten. Diese sog. „rein humane“ Anschauung geht also von der Vorstellung aus, daß der Mensch mit eigener Kraft für das Reich Gottes arbeiten, aus eigenem Vermögen die gottgefällige Gefinnung hervorbringen könne, und höchstens eines Beispiels bedürfe, welches die schlummernde Kraft in ihm wecke. Aber hierdurch beweist diese sehr verbreitete Anschauung, daß sie von Dem, was in Wahrheit die Sache Christi ist, nämlich der Versöhnung und Erlösung, Nichts versteht, Nichts weiß von Sünde und Gnade. Keineswegs wollen wir dabei in Abrede stellen, daß es in unsern Tagen Gestaltungen der religiösen Ethik des Rationalismus giebt, welche Elemente des Christenthums in sich tragen, und dadurch sich zu ihrem Vortheile von dem antiken Heidenthume unterscheiden, wenn man z. B. im Gegensatze zum Stoicismus doch reden hört von des Menschen Bedürfniß und Verlangen nach göttlicher Gnade, von Demuth und Liebe, von der Freiheit in der Abhängigkeit von Gott. Da jedoch alles Dieses außer organischem Zusammenhange steht mit der Person Christi; da für solche Leute das Positive im Christenthume zu dem Verschwindenden und successive Abzuthuenden gehört, als nicht mehr passend zu der modernen Bildung; da sie nicht „Sein Fleisch essen, noch Sein Blut trinken“, d. h. Ihn selbst sich nicht assimiliren wollen: so bleiben jene christlichen Elemente nur Reflexe und Schatten, losgerissene Blätter und Blüthen, welche nicht mehr lebendig aus der Wurzel herauswachsen und daher auch keine lebendigmachende Kraft besitzen. Denn, „ohne mich könnt ihr



Nichts thun“, spricht der Herr (Joh. 15, 5). So giebt es denn in unsern Tagen rationalistische Humanitätsprediger, welche von dem Sauerteige des Christenthums Etwas aufgenommen haben; es fehlt ihnen aber die Perle.

### §. 98.

Jedoch giebt es auch höhere und tiefere Anschauungen, als die bezeichneten; es giebt gläubige, Christus als den Eingebornen des Vaters, den Gottmenschen, anerkennende Richtungen, welche dennoch seinen vorbildlichen Charakter in einer einseitigen Weise geltend machen, indem sie den Heiland und Versöhner der Sünder, wenn auch nicht ausdrücklich leugnen, doch sehr in Schatten stellen und gleichsam außer Thätigkeit setzen. Wir werden hier wieder auf das Mönchsleben, und zwar auf jene Mystiker zurückgeführt, welche der Aehnlichkeit mit Christus in einer höheren und geistigeren Form, als die gewöhnlichen Asketen, nämlich auf dem Wege gottseliger Meditation nachstrebten. Wie hoch wir indeß auch die Mystik des Mittelalters stellen, und wieviel diese auch zur Vorbereitung der Reformation beigetragen hat: jenen Mangel müssen wir dennoch auch bei den größten Mystikern jener Zeit anerkennen, bei einem Eckardt, Tauler, Suso, Ruysbroeck. Ihnen ist Christus, obgleich wahrhaftiger Gottmensch, doch nicht Versöhner, vielmehr vorzugweise nur Vorbild der mystischen Vereinigung mit Gott, Vorbild andächtiger Betrachtung und des Gebets, Vorbild der Liebe zu den Menschen, der Geduld im Leiden, des Absterbens für Welt und Sünde. Allerdings haben sie das Verdienst, die menschliche Seite Christi hervorzuheben. Sie vergessen aber, daß nur solange, als das Vorbild auf dem Grunde der vollbrachten Versöhnung betrachtet wird, es seine rechte Bedeutung für uns behält. Sie stellen sich im Geiste unter das Kreuz Christi, und fühlen mit ihm das tiefste Mitleid; sie trauern über die Sünde und das Elend der Welt, und trachten nach Gemeinschaft der Leiden Christi. Aber sie verstehen diese Gemeinschaft nur so, daß sie von Christus lernen sollen, was Liebe sei und Geduld im Leiden, lernen, wie man den Menschen vergeben solle und die Gemeinschaft mit Gott bewahren. Wenn frei-

lich auch das Sündenbewußtsein diesen Mystikern nicht abgeht, so vermißt man bei ihnen doch das Schuldbewußtsein, das Gefühl der Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit, ja Verdammlichkeit, welche wir durch die Sünde uns zugezogen haben. Ihr eigenes und der Welt Bedürfniß einer thatsächlichen Versöhnung mit Gott beherzigen sie nicht, erblicken daher auch in dem Kreuze und Leiden Christi nicht das große Opfer zur Vergebung der Sünden, welches der Einzelne sich erst im Glauben angeeignet haben muß, ehe er daran denken kann, es auch zu einer Christusähnlichkeit zu bringen. Und wenn der Ernst des Gewissens, wenn das Verantwortlichkeits- und Rechenschaftsgefühl, wenn das Bewußtsein der Heiligkeit Gottes und seiner noch unbefriedigten Forderung sich geltend macht: da meinen sie, daß ihr Sündenbekenntniß und ihre Reue versöhnende Kraft haben. Die Thränen der Reue und Buße sollen die Schuld auslöschen; und in diesem Sinne ist das ganze Mittelalter hindurch von dem Thränenopfer (*donum lacrymarum*) die Rede. Namentlich werden wir hier an Franciscus von Assisi erinnert, von welchem erzählt wird: er habe beständig Ströme von heiligen Thränen vergossen, so daß seine Augen zuletzt ganz geschwächt wurden. Die Thränengabe soll ein Surrogat abgeben für die durch Christus gestiftete Versöhnung. Mit einem Worte: den Mystikern fehlt das große Princip der Reformation, die Rechtfertigung aus dem Glauben, die Aneignung Christi, welcher unsere Gerechtigkeit vor Gott ist, der Fels unserer Seligkeit. Wie tiefe Blicke die Mystiker auch thun mögen in die Bedeutung der Assimilation, der persönlichen Aneignung, wie viel Gewicht sie auch legen auf die passive, die empfängliche Seite des inneren Lebens: immer bleibt doch ihr Grundmangel, daß sie den Hauptpunkt dieser Aneignung übersehen, indem sie Christus sich nicht im Glauben aneignen als den Versöhner, aus diesem Grunde auch die Gnadenmittel ebensowenig sich recht zueignen, keinen rechten Gebrauch von ihnen machen, welche der Versöhner zur Entwicklung des Glaubenslebens in seiner Kirche gestiftet hat. Die Sacramente und die kirchliche Gemeinschaft, als Veranstaltungen der erziehenden Gnade, welche dadurch dem Menschen bei seinem Heiligungsstreben zu Hülfe kommen will, werden nur mit Gleichgültigkeit

betrachtet, als der niederen Stufe angehörig, auf welcher sich der große Haufe befindet.

Halten sich aber so die Mystiker, mit Beiseitesetzung des Erlösers und Versöhners, nur an das Vorbild, so müssen sie auch entbehren, was eben der Versöhner allein zu geben vermag, den Frieden mit Gott, welcher die Grundlage ist für alles echte sittliche Streben. Ihr inneres Leben ist ein ununterbrochener Wechsel zwischen Momenten höchster Freude und Seligkeit und dem Gefühle unendlicher Gottverlassenheit, solchen Zuständen, die „ohne Trost“ sind. Was ihnen fehlt, ist jener Friede im tiefsten Inneren des Gemüthes, jenes heilige Gleichgewicht, welches daraus entspringt, daß sich der Mensch von Gott angenommen weiß, unabhängig von jedem Wechsel seiner Gefühle, seiner inneren Erfahrungen. In ihrem Innersten lösen sich unaufhörlich Bekümmerniß und Freude ab, ohne je mit einander ausgeglichen zu werden. Sie kennen nicht jene evangelische Grundstimmung, wie sie z. B. aus einem Luther uns so unendlich wohlthuend anspricht, bei welchem die Traurigkeit des Schuldbewußtseins völlig verflärt ist in die evangelische Freude an der Gnade und dem Besitze derselben. Die Mystiker bewegen sich entweder in einem über allen Schmerz hoch erhabenen Wonnegefühl, oder in einer freudlosen Traurigkeit, in den höchsten Entzückungen, in denen ihre Seele ganz zerschmilzt, oder in den allerjüngsten, trostlosesten Zuständen; wogegen die echt christliche Grundbestimmung in der Vereinigung der wahren Freude und der wahren Traurigkeit besteht\*). Die Einseitigkeit, mit welcher die Mystik das Vorbild des Heilandes betonte, welche sich aber im Mittelalter auch noch bei Anderen als den eigentlichen Mystikern fand, hat Luther treffend charakterisirt, wenn er sagt: „Unter dem Papstthume hat man des Herrn Leiden also gepredigt, daß man weiter nichts wußte, als wie man seinem Exempel nachfolgen solle. Da hat man denn alle Zeit damit zugebracht, daß man Christum und seine Mutter beklagte, und hat allein dahin gesehen, wie

\*) Vgl. des Verfassers Meister Eckardt (deutsch); Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II b. S. 484.

man Solches recht beweglich machen könne, und das Volk zu Mitleid und Thränen bringen; und, wer Solches am besten verstand, der ist geachtet worden als der beste der Passionsprädicanten. Wir aber predigen des Herrn Leiden also, wie die Heil. Schrift es uns lehret.“ Und weiter führt er dann aus, daß die Passion Christi allerdings auch ein Vorbild des Gehorsams sei und, gleichwie die Leiden der Märtyrer, eine Verherrlichung Gottes. Aber überdieß sei noch eine sonderliche Ursache gewesen, warum Christus gelitten habe, nämlich daß er durch sein Leiden wollte die ganze Welt erlösen, den Himmel uns aufschließen, die Hölle zuriegeln und uns das ewige Leben erwerben. Mit solchen Worten spricht Luther aus, was durch die Kämpfe seines eigenen Lebens ihm selbst zu unumstößlicher Gewißheit geworden war, daß wir zuvor im Glauben Christus als Versöhner müssen ergriffen haben, ehe wir dem Vorgänger nachfolgen können.

### §. 99.

Eine andere Gestalt hat bei dem schon oben besprochenen S. Kierkegaard die nämliche Hintanziehung des Versöhners und des rechtfertigenden Glaubens in der neuesten Zeit angenommen. In seinen religiösen Schriften wird das Vorbild Christi nicht in contemplativer, auch nicht in mystischer, sondern in praktisch-asketischer Richtung geltend gemacht, nämlich in Betreff der Werke des Christenthums, vorzugsweise aber der durch dasselbe veranlaßten Leiden. Der Anschluß an die gottmenschliche Persönlichkeit Christi wird einfach als eine Forderung aufgestellt, darauf hinausgehend: das göttliche Paradoxon, nämlich daß Gott ein Mensch geworden ist, zu glauben, wider die Vernunft „in Kraft des Absurden.“ Was aber die Bedeutung jenes göttlichen Wunders betrifft, so geht dieselbe für K. völlig auf in der Offenbarung Christi als des Vorbildes. Die Nachfolge Christi gilt ihm als Eines und Alles, nachdem man zuvor durch ein Wunder das offene Auge dafür bekommen habe, daß Christus Gott ist, der in seiner Knechtshülle für die Menge unerkennbare Gott. Kierkegaard will ja, wie gesagt, die ungeheure Sinnentäuschung, daß Alle ohne Weiteres Christen seien, zerstören; im Gegensatz zu dem wohlfeilen Christenthume

der Menge will er das Christenthum im Preise steigern, will daher die Forderungen des Christenthums ernstlich geltend machen, nachdem man sich allzulange beruhigt habe mit den Wohlthaten des Christenthums. Nun ist sein bekannter Grundgedanke, daß es immer für einen Menschen hauptsächlich darauf ankomme, sein Leben als „dieser Einzelne“ zu leben, und daß der Einzelne, welcher ein Christ werden soll, vorher dahin kommen müsse, sich allein und einsam zu fühlen, allein in der ganzen Welt, gegenüber Gott seinem Herrn. Während der Mystiker zu Zeiten den Einzelnen pantheistisch zu Grunde gehen läßt in den Tiefen der Gottheit, und dabei das Princip der Persönlichkeit und alles Ethische verleugnet, welches er doch in anderen Momenten anerkennt, von dem Stachel desselben sich aber befreit durch momentanes Eintauchen in den pantheistischen Ocean: so giebt sich dagegen Kierkegaard's ethische Grundrichtung darin zu erkennen, daß er mit allem Ernste die Persönlichkeit des Einzelnen festhält in ihrer vollen Bedeutung, ihrer Verantwortlichkeit gegenüber dem persönlichen Gotte. Diese Tendenz beweist er besonders dadurch, daß er nicht, wie der Mystiker, seinen Blick nur auf das Elend und die Endlichkeit des Menschen heftet, vielmehr mit aller Schärfe es besonders darauf anlegt, das Sündenbewußtsein und, was noch mehr bedeutet, das Schuld-  
 bewußtsein zu wecken. Das religiöse Schuldgefühl, sagt er, sei der stärkste praktische Beweis für den unendlichen Werth der menschlichen Persönlichkeit. Denn obgleich der Mensch im Bewußtsein seiner Schuld sich absolut unwerth fühle: so sei er doch zugleich sich bewußt, daß seine Schuld eine unendliche Bedeutung habe, vor Gott selber, welcher ihn ja zu einer ewigen Seligkeit bestimmte. Und dieses Beisammensein des Schuldbewußtseins mit der Vorstellung von einer ewigen Seligkeit theile dem ersteren eben das unendliche Schmerzgefühl mit. Je stärker nun Kierkegaard auf diese Weise die Bedeutung des Einzelnen in den Vordergrund stellt; je mehr er das Persönlichkeitsprincip und das persönliche Verhältniß zu Gott betont; je nachdrücklicher er's darauf anlegt, gerade den Einzelnen zu Christus hinzubringen, damit der Einzelne durch die Nachfolge Christi die durch Sünde und Schuld verwirkte ewige Seligkeit gewinnen könne; je unerbittlicher er



mit den Forderungen des Gesetzes zugleich das Schuldbewußtsein aufruft: desto stärker müssen wir fühlen, wie irrig, wie Alles verwirrend es ist, dennoch diesen Einzelnen mit dem drückenden Bewußtsein seiner Sünde und seiner Schuld nur hinzuweisen zu einem Vorbilde, aber nicht zu dem Versöhner. Das Vorbild ist losgerissen von seinem Boden, dem heiligen Grunde der Versöhnung; und das Moment gläubiger Aneignung der Gnade wird im höchsten Grade von Kierkegaard abgeschwächt, indem er in ungeduldiger Hast auf die asketischen Einübungen und auf die Werke der Liebe gleichsam zustürzt, und in seiner Enttäuschung über die Vielen, welche sich Christen nennen, ohne es zu sein, sich keine Zeit läßt, das Verdienst und die Segnungen Christi zu erwägen. Von der Versöhnung durch Christus, von der Rechtfertigung mittels des Glaubens, von den Sacramenten als göttlichen Gnadenmitteln zur Vergebung der Sünden, zur Nahrung und zum Wachstume des Glaubenslebens, von den Wirkungen der Gnadenmittel innerhalb der Kirche, von der stützenden und tragenden Macht der kirchlichen Gemeinschaft für den Einzelnen, vernimmt man in dieser Christenhumsanweisung so gut wie Nichts. Wo davon in einzelnen Reflexionen und wie im Vorbeigehen Etwas vorkommt, bleibt es unverarbeitet und unverdaut, führt zu keinen Consequenzen, bringt es auch zu keiner irgendwie bestimmenden und eingreifenden Bedeutung. Mit eigentlichem Nachdruck wird immer nur das Vorbild hervorgehoben und die aus diesem entspringenden Forderungen, vorzugsweise die Forderung, Christus nachzufolgen in seinen Leiden. Mit Nachdruck wird nur geltend gemacht, was Kierkegaard das Paradoxon des Glaubens nennt: daß nämlich in der Mitte der Zeiten Gott selber Mensch geworden, und daß eine ewige Seligkeit geknüpft sei an die Nachfolge dieses wundervollen Vorbildes, welches durch seine ganze Erscheinungsweise, wie der Welt, so auch unserm eignen Herzen zu einem Aergernisse werde. Dagegen wird das Werk Christi nur höchst unvollständig beleuchtet. Wesentlich geht dasselbe für Kierkegaard in dem prophetischen Amte Christi auf, in der Erscheinung des absoluten Wahrheitszeugen, welcher, obgleich sich an alle Menschen wendend, doch im Grunde mit der Menge nichts zu schaffen haben wolle, vielmehr

Dasjenige, was er sei, nämlich die Wahrheit, nur für den Einzelnen sein wolle, und welcher darum von der Menge auch verworfen, verspottet und gekreuzigt werde. Aber von Christi hohenpriesterlichen Leiden, von dem großen Opfer, welches er für die Sünde der ganzen Welt dargebracht hat, um der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun, wozu wir alle nicht taugen, während doch unser Schuldbewußtsein eine Genugthuung, eine Sühne der Schuld verlangt, von dem Allem hört man beinahe Nichts, davon ist kaum die Rede. Dagegen von den Opfern, welche wir bringen sollen, den Leiden, welche wir selbst leiden sollen, indem wir das Leiden Christi nachbilden in unsern Leiden, davon wird wieder und wieder geredet. Hierdurch werden wir aber mehr und mehr zu den mittelalterlichen, asketischen Verirrungen zurückführt, von welchen die Reformation uns erlöst hat. Obgleich nämlich Kierkegaard gegen die klösterlichen Tröstungen des Mittelalters und alle selbstgemachten Büssungen Opposition macht, so ist doch unleugbar seine eigene Richtung — welche zwar das Schuldbewußtsein schärft, ja vor allem Anderen betont, aber ohne daß die Versöhnung Christi im Werke des Heils einen bestimmten Factor bildet — im Grunde Nichts weiter, als eine Wiederholung desselben Wahnes mitten in der protestantischen Welt des neunzehnten Jahrhunderts. Ein Leben nach Kierkegaard'scher Anschauung, bei welcher das Sünden- und Schuldbewußtsein in der Seele des Gläubigen den Grundton bildet, ohne daß dieser Gläubige den rechtfertigenden Glauben gefunden hat, kann nur das Leben eines Büssers werden. Und da nun einmal das Schuldbewußtsein eine Versöhnung fordert, die Versöhnung Christi aber hier nicht ins Mittel tritt, so gerathen wir wieder in die selbsterwählten, selbsteigenen Sühnen, indem die ewige Seligkeit erarbeitet werden soll durch unablässige Leidensübung und Entsagung. Allerdings hören wir nebenbei auch: die Seligkeit sei ein Geschenk der freien Gnade Gottes, seiner erbarmenden Liebe. Allein diese Gnade kommt erst hinterdrein, in dem zukünftigen Leben, im Himmel, nachdem der Mensch zuvor auf Erden mit eigener Anstrengung alle nöthigen Vorbereitungen getroffen hat. Dagegen verkündigt uns das Christenthum, nicht eine Gnade,

welche nur hinterdrein sich einstellt, sondern eine Gnade, welche dem Menschen weit voraus ist, eine zuvorkommende, entgegenkommende Gnade, welche schon den eben zur Welt Gebornen durch die Taufe (welche Kierkegaard schließlich verwarf) in ihre Arme schließt, eine Gnade, welche Schritt für Schritt den Menschen bis zum Grabe begleitet, und welche für Jeden, der sich im Glauben ihr überläßt, die tragende Gnade wird, und so allein es dem Menschen ermöglicht, der Christusähnlichkeit nachzustreben. Allerdings redet Kierkegaard auch von einer göttlichen „Regierung“ in dem Leben des Einzelnen, durch welche er seines Theils dahin gebracht worden sei, sich zu verwundern über Gott und seine Liebe und darüber, was doch durch Gottes Beistand die Ohnmacht eines Menschen vermöge. Allein diese Lenkung, diese Vorsehung Gottes steht außer aller Verbindung mit den Ordnungen Gottes in seiner Kirche. Und „paradox“ muß es uns freilich klingen, daß die nämliche göttliche Regierung, welche, laut Kierkegaard's eigenen Aeußerungen, sogar an seiner „Autorschaft“ so vielen Antheil genommen, dennoch mehr als achtzehn Jahrhunderte hindurch sich ganz unthätig und gleichgültig verhalten hat gegen die großartigste Erscheinung der Geschichte, gegen die Kirche Christi, welche während aller dieser Jahrhunderte sich als eine im Wesentlichen verfehlte Institution erwiesen haben soll: denn sie hat sich ja notorisch eingelassen mit „der Menge“. Für uns aber kann die Frage nur sein, ob jene Autorschaft selbst uns hingewiesen hat zu der, allen Menschen erschienenen, heilsamen Gnade, uns hingewiesen auf denjenigen Heilsweg, auf welchem Gott Alle führen will, indem er zugleich in seinem Worte ausdrücklich warnt vor allen selbstgewählten und selbsterfundenen Wegen. Und diese Frage müssen wir verneinen. Wir leugnen nicht, das Kierkegaard's religiöse Grundanschauung einen vorbereitenden und weckenden Einfluß ausüben, in mancher Hinsicht dazu dienen kann, „Unruhe zu erwecken, in der Richtung auf die Innerlichkeit.“ Sofern aber jener Einsiedlergang uns den richtigen Blick dafür gewähren soll, was es heiße, ein Christ zu sein, und den richtigen Blick für die Nachfolge Christi: so müssen wir seine Anweisung als eine solche betrachten, welche einen gründlichen und gefährlichen Irrthum in sich schließt.

Es gehört zu den kirchengeschichtlichen Erfahrungen, daß, wo man auf der einen Seite die unbegrenzten Forderungen des Christenthums festhält, wie diese aus Christi Wort und Vorbild hervorgehen, auf der anderen Seite aber den Versöhner ignorirt, und vermeint auskommen zu können ohne die schaffende und erhaltende, tragende und erziehende Gnade in der kirchliche Gemeinschaft, in den Gnadenmitteln, in dem Gemeindeleben, in welches der Gott der Gnade einen Reichthum von Hülfen für das schwache Menschenkind niedergelegt hat: — daß alsdann Keiner jene Forderungen, aushalten kann. Wer im Ernste ihnen sein Leben unterordnet, und als der Einzelne, losgerissen von den gottgegebenen Voraussetzungen und Ordnungen, sich in die Gemeinschaft des Herrn hineindrängen, in dem einsamen und isolirten Verkehr mit Gott sein Leben dahinleben will, der muß zerschmettert werden von dem Gewichte jener Forderungen. Dem Kindesalter des Menschengeschlechts war die Vorstellung eigen, daß, wer eine Theophanie gehabt habe, wem der Höchste in unmittelbarer Sichtbarkeit erschienen sei, alsbald nach dieser Erscheinung sterben müsse weil der sündige und unreine Mensch das Angesicht des heiligen Gottes nicht ertragen könne, und daß, berührt von dem Strahle der Heiligkeit Gottes, die gebrechliche irdische Form zerspringen und auseinander brechen müsse. Unter einiger Modification dürfen wir sagen, daß jenes alte Wort: Niemand könne den Herrn sehen und leben, mitten in der Christenheit sich öfter erfüllt hat, nämlich in der Geschichte der falschen Askese. Seine bleibende Wahrheit hat sich wiederholt an Eremiten und Mönchen gezeigt, welche in ihrer Einsamkeit, gegenüber dem hohen Vorbilde Christi, dessen heiliger Himmelsglanz ihnen aufgegangen war, den Kampf der Selbstverleugnung und Weltentsagung kämpften. Sie wurden von dem Ideale der Heiligkeit in Christus getroffen, sozusagen von Gottes Pfeilen getroffen, wie wir von Jemand sagen, er sei wie vom Blitze getroffen, vom Schrecken geschlagen. Aber wie sie sich von dem Anblicke jenes hohen Vorbildes vernichtet und zerknirscht fühlten, ebenso fühlten sie sich auch zu ihm hingezogen in unaussprechlicher Liebe, in unendlicher Sehnsucht, ihm gleichförmig zu werden und dadurch zu einer ewigen Seligkeit zu gelangen. Das

Unglück dieser ihrer Liebe, das Abnorme und Gefährliche dieses Zustandes war, daß sie Nichts als das Vorbild schauten, ohne zugleich den Versöhner zu sehen, zugleich mit den Mitteln und Ordnungen seiner Gnade. Dadurch ward ihr Zustand ein leidenschaftlicher, ein Zustand in welchem kein Friede war. In der Mitte schwebend zwischen den zwei Möglichkeiten ewiger Seligkeit und ewiger Verdammniß, unter ekstatischen Aufregungen, unter Entzückungen und Zerknirschungen, entbehrten sie des festen Ruhepunktes in ihrem Innern, desjenigen, in welchem ein Paulus, ein Luther unter seinen klösterlichen Anfechtungen, beide den unerschütterlichen Halt gewannen unter allen Schrecknissen und Angsten — nämlich den rechtfertigenden Glauben, den Glauben, welcher Christus ergriffen hat, als unsre Gerechtigkeit, und welcher ungeachtet aller Sünde und Gebrechlichkeit sich dennoch geborgen weiß in der versöhnenden und sündenvergebenden Gnade, und gestellt unter die väterliche Gnadenführung Gottes, der da freilich will, daß wir „schaffen sollen mit Furcht und Zittern“, aber uns auch aufrecht halten will durch die Gewißheit, daß Nichts — es sei denn unser eigener Unglaube — uns scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo. Dieser Grundfeste für den Frieden der Seele entbehrend, rangen sie in ihrer einsamen Zelle, unter unaufhörlicher Selbstbeobachtung, unter immer erneuten Versuchen, dieser Welt abzusterven, um so die Sünde gänzlich auszurotten und zu vernichten, welche sich doch einmal in diesem Daseinsstadium nicht absolut vernichten läßt. Und indem sie die irdische Schranke überspringen wollten und sich überhoben an einer Bürde, welcher ihre Schultern nicht gewachsen waren, haben sie mehrfach ein trauriges Ende gefunden in Geistesverwirrung, in Verzweiflung und Selbstmord. An Männern und Frauen dieser Art erfüllte es sich, daß Niemand das Vorbild Christi sehen, und leben kann, es sei denn, daß man in dem Versöhner dieses Vorbild sehe, es sei denn, daß man die Heiligkeit sehe durch den Schleier der erbarmenden und vergebenden Gnade. Und Dieses wird sich allemal in demselben Maße bestätigen, in welchem der Blick geschärft wird für das Ideal der Heiligkeit, welches in Christus als unabweisliche Forderung an die menschliche Natur erschienen ist. Aus-



schließlich hinstieren auf Christus, als das Vorbild, heißt an ihm sich versehen, ihn nicht sehen, wie er ist. Ja, wer ihn bloß als Vorbild sieht, wird eben darum ihn auch als Vorbild nicht recht sehen, nicht die ganze Tiefe sehen in der Liebe Christi, ihn nur als Wahrheitszeugen sehen, aber nicht das hohepriesterliche Erbarmen über die Verlorenen, aus welchem doch auch unsre Bruderliebe und Freundlichkeit in der Nachfolge Christi erst ihre tiefsten Motive schöpft, und durch welches das Gebot Christi an die Menschen: „Seid barmherzig!“ erst sein volles Verständniß findet. Christus spricht: „Wer mich siehet, siehet den Vater“. Der Vater ist aber nicht allein der heilige Gesetzgeber; der Vater ist die versöhnende Liebe, die freundlich erziehende und beseligende Gottes-huld, welche nicht fordert, daß die Kinder auf einmal am Ziele sein sollen, sondern in unbegrenzter Langmuth und Geduld sie schrittweise leitet durch ein unerschöpflich reiches System von Erziehungsmitteln.

Im Einklange mit der Hauptlehre unserer evangelischen Kirche behaupten wir daher: daß es ohne den rechtfertigenden Glauben an den Erlöser unmöglich ist, dem Vorbilde der Heiligkeit in Wahrheit nachzufolgen. Ohne die Voraussetzung der Gnade kann nicht die Rede sein von christlicher Tugend.

## Die christliche Cardinaltugend. Die Nachfolge als Heiligung.

§. 100.

Da Christus selbst als der gerechte Knecht des Herrn erschienen ist, welcher in Knechtsgestalt seine Sohnschaft, sein Liebesverhältniß zu dem Vater verwirklichte: so muß sich in abbildlicher Weise Dasselbe wiederholen in dem christlichen Leben. Für jeden Christen, je nach seiner besonderen Lebensstellung, wird es zur wesentlichen Aufgabe, als Knecht oder Magd des Herrn sein Leben zu führen, und vermittelst dieser dienenden Gehorsamsübung das kindliche Verhältniß zu Gott zu entwickeln und zu gestalten. Heiliger Gehorsam und heilige Liebe sind Grundzüge in der Physiognomie des christlichen Lebens; und je weiter ein Christ in ethischer Hin-

sicht fortschreitet, desto deutlicher werden diese Grundzüge hervortreten. Sie bilden sozusagen die Familienähnlichkeit, welche alle echten Christen aller Zeiten und in den verschiedenen Confectionen unter sich verbindet. Bei Fenelon finden sie sich, wie bei Luther. Mögen wir uns die Apostel und die Reformatoren vergegenwärtigen, oder einfache Christenleute, welche ein stilles, von der Welt nicht beachtetes Leben geführt haben: bei ihnen allen tritt uns die dienende Stellung vor Augen in ihrer Verschmelzung mit der Liebe. Und diese dienende Liebe, die lebendige Kraftäußerung des Freiheitslebens, welches wiederum selbst durch solche Liebe seine wahre Selbständigkeit gewinnt, nennen wir die christliche Cardinal- oder Haupttugend. Sie ist ihrem Wesen nach Liebe zu Gott, und sofern sie Gemeinschaft mit Gott ist, zugleich Gottähnlichkeit. Schon Plato, der größte unter den Denkern des Heidenthums, hat, wie in christlicher Ahnung, als höchstes Ziel der Tugend die Gottähnlichkeit aufgestellt. Da aber Gott für uns nicht anders anschaulich und faßbar wird, als in Christus, und da wir den Vater nicht anders als mittels des Sohnes lieben können, so können wir das hohe Ziel der Gottähnlichkeit nur dadurch erreichen, daß wir zur Christusähnlichkeit kommen. Daher bestimmen wir denn die christliche Cardinaltugend näher als Liebe zu Gott in Christus.

Man könnte hier fragen: weshalb wir nicht den Glauben als die christliche Cardinaltugend hinstellen? Wir antworten: Der Glaube (*fides*) ist nicht sowohl die Tugend selbst, als die Mutter aller Tugenden, auch der Liebe (*caritas*), die Wurzel, aus welcher sie hervorstammen. Glaube und Liebe sind im Grunde Eines. Der Glaube ist die Liebe selbst, in ihrem fruchtbaren, mit allen Keimen des Lebens geschwängerten Anfange. Denn im Glauben öffnet die Seele sich für die göttliche Gnade, sowie die Blume ihren Kelch den Strahlen der Sonne öffnet; und die Seele giebt sich ihrer stillen Einwirkung hin. Mögen wir nun den Glauben bestimmen als gewisse Ueberzeugung von den Dingen, welche man nicht siehet, oder als Vertrauen und getrostete Zuversicht: immer ist er wesentlich und principiell Liebe zu Gott, sofern er nämlich die dem Menschen sich anbietende und mittheil-

lende göttliche Liebe demüthig annimmt und zuversichtlich ergreift. Dadurch allein ist der Glaube der rechtfertigende, daß er die Annahme und Aneignung der Gottesgnade in Christus ist, die persönliche Aneignung jener Freudenbotschaft: Gott liebet uns in seinem Sohne, vergiebt uns in ihm unsre Sünden, nimmt uns als seine Kinder auf. Aber aus dem Glauben, als der ursprünglichen und tiefsten Aneignung, durch welche das Liebesverhältniß zwischen Gott und Mensch zu Stande kommt, entfaltet sich die in ihren mannigfachen Lebensäußerungen selbständig auftretende Liebe, als kindlich dankbare und kindlich bewundernde, anbetende Liebe, als heiligende, oder sacrificielle Liebe, in welcher der Mensch sich selbst und sein Leben Gotte zum Opfer darbringt; wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß alles menschliche Geben, Wirken und Leiden ein bedingtes ist, bedingt durch fortgesetztes Empfangen und Aneignen der göttlichen Gnade, so daß Annahme und Aneignung beständig das Erste bleibt, das Thun des Menschen aber das Zweite.

### §. 101.

Haben wir die christliche Cardinaltugend demnach bestimmt als Liebe zu Gott in Christus: so können wir sie, recht verstanden, auch bestimmen als Liebe zu Christus. Sowie Christus das erste und vornehmste Gebot: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen und über alle Dinge“, als ewig gültig bestätigt, so fordert er auch, daß wir ihn selbst (Christus) über alle Dinge lieben sollen, Alles verlassen und ihm nachfolgen, eine Forderung, welche er nicht aufstellen könnte, wenn nicht die Liebe zu ihm die Fülle aller Liebe in sich befaßte. Wenn wir Christus wahrhaft lieben, so geschieht es nur dadurch, daß wir, theilhaftig der Gnade unseres Herrn Jesu Christi, zugleich theilhaftig werden der Liebe des Vaters und der Gemeinschaft des heiligen Geistes. Die Liebe zu Christus ist daher Eins mit der Liebe zu dem dreieinigen Gotte, in seiner Offenbarung an die Welt, findet aber in der Person Christi ihr Centrum, ihren Ruhepunkt. Und so wie sie Liebe zu Gott ist, so ist sie auch Liebe zu den Menschen. Denn die Liebe zu Christus ist unzertrennlich von der Liebe zu dem Werke und Reiche Christi,

welches die ganze Menschheit umfaßt: denn das ganze Geschlecht der Menschen ist ja geschaffen und verordnet auf Christus hin, als den Erstgeborenen vor aller Creatur (Kol. 1, 15 ff.), ist dazu bestimmt, unter Christus als dem einigen Haupte gesammelt und verfaßt zu werden, und kann daher auch nur in ihm recht erkannt und recht geliebt werden. Und gleichwie die Liebe zu Christus die Liebe zu den Menschen, sowohl zu den Individuen als zu dem Geschlechte, in sich schließt: so trägt sie in ihrem Schooße auch die wahre Selbstliebe, die rechte Selbsterhaltung und Sorge für das Heil der eignen Seele. Also trägt denn die Liebe zu Christus in sich, wie in einem reichen Fruchtbehälter, die Liebe zu allen wahren Idealen der Menschheit. Sie umfaßt die Liebe zu Gott als dem höchsten Ideale, sofern Gott selber, die Gemeinschaft und Ähnlichkeit mit Gott, das letzte Ziel alles sittlichen Strebens ist. Sie umfaßt die Liebe zu dem Persönlichkeitsideale, sofern jeder Mensch bestimmt ist, in ihm, dem Menschensohne, vollkommen zu werden. Jedes dieser Ideale kann nicht anders wahrhaft geliebt werden, als nur mittels Christi, des einigen Mittlers, und in Christus, dem sie alle vereinigenden Mittelpunkt.

Aber von der anderen Seite muß auch gesagt werden, daß nur alsdann, wenn die Liebe zu Christus alle diese Ideale umfaßt, sie die gesunde, die vollkommene Liebe zu ihm ist. Im entgegengesetzten Falle wird sie particularistisch. Denn Jesus lieben, ohne ihn als den Sohn, als die Offenbarung des Vaters zu lieben, würde Menschenanbetung und Abgötterei sein, ja eine Art Fetischismus. Etwas von einer solchen Einseitigkeit gewahrt man in manchen Gefängen der Brüdergemeinde, wo das Verhältniß der Seele zu Christus, der Braut zu ihrem Bräutigam, zu einem an das Sinnliche grenzenden Verhältnisse wird, darum nämlich, weil Gott der Vater aus diesem Liebesverhältnisse ausgeschlossen wird, oder weil man vergißt, wenigstens keinen Ernst mit der Erkenntniß macht, daß Christus doch nur geliebt werden kann als das Ebenbild des unsichtbaren Vaters, als Der, welcher uns zu dem Vater führt. Eine andere Gestalt der einseitigen, beschränkten Jesusliebe ist es, wenn man ihn lieb hat als den Heiland der einzelnen Seele, ohne ihn zugleich als den Weltheiland, als

den König des Reiches zu lieben, in welchem alle Ziele der Menschheit ihr Endziel finden sollen. Diese Art frommer Beschränktheit zeigt sich bei Eremiten und Asketen, im Mönchsleben und Pietismus. Als eine dritte Gestalt dieses Particularismus müssen wir es endlich auch ansehen, wenn Christus zwar geliebt wird als der Stifter eines Reiches, von welchem eine Unendlichkeit von Wirkungen ausgegangen ist zur Erziehung und Veredlung unsres Geschlechts, wenn die weltgeschichtliche Bedeutung Christi angepriesen, ja, zugleich für die Ausbreitung seiner Kirche unter den Massen eifrig gewirkt wird, während man absieht von dem persönlichen Verhältnisse des Einzelnen zu dem Erlöser. Diese Richtung, welche in verschiedenen Nuancen auftritt, bald als Humanismus, bald als Kirchlichkeit, trägt freilich das Aussehen der Universalität und Weitherzigkeit, ist aber doch gerade particularistisch, weil sie die Hauptsache übersieht, nämlich, daß das Reich Christi ein Reich der Individuen ist oder die Gemeinde der Heiligen. Die wahre Liebe zum Reiche Christi ist Beides zugleich, universal und individual, schließt die Richtung auf die Gemeinschaft in sich zugleich mit der Richtung auf den Einzelnen. Aber freilich darf man behaupten, daß das persönliche Herzensverhältniß zu dem Herrn, wie manche Einseitigkeit sich daran auch anknüpfen möge, doch das eigentlich centrale Verhältniß des Jüngers ist, und daß wenigstens hier der Spruch seine Berechtigung hat: „Jeder ist sich selbst der Nächste“. Was der Apostel den Hirten und Lehrern ans Herz legt (Apostelg. 20, 28), daß sie Acht haben sollen auf sich selbst und auf die ganze Heerde, also zuvörderst ihre eigene Stellung zu dem Herrn erwägen, Dasselbe gilt für einen jeden Christen. Niemand wird fähig sein, für die Ausbreitung des Reiches Gottes in den weiteren Kreisen der Gemeinschaft zu wirken, der nicht zunächst Gottes Reich aufgenommen hat in sein eigenes Inneres; und das Ziel, welches einem Jeden bei seiner religiösen und ethischen Thätigkeit vorschweben muß, ist und bleibt doch die Vertiefung, Verinnerlichung und Kräftigung seines eigenen persönlichen Verhältnisses zu dem Erlöser.



## §. 102.

Die Jüngerliebe enthält eben dieselben Momente, welche wir vorhin in der Liebe des Herrn erkannt haben. Gleichwie die Liebe Christi, in ihrem innerlichen Verhältnisse zum Vater, die empfangende und aufnehmende, die schauende und betende ist, in ihrem Verhältnisse zur Welt aber die thätige und leidende: ebenso auch die Jüngerliebe in abbildlicher Weise und vermittels Christi, als des Mittlers. Zuwörderst gestaltet sie sich als die im Glauben gewurzelte contemplative Liebe, welche in frommer Betrachtung den Herrn und die Dinge des Reiches Gottes sich zueignet, in das göttliche Wort sich versenkend, welches der Herr uns gegeben hat, aus diesem Worte zugleich die rechte Welt- und Selbstbetrachtung lernend — eine Liebe, welche ihr Vorbild in der Maria findet, wie diese zu Jesu Füßen sitzt, seinem Worte horcht und es in ihrem Herzen bewegt, in welcher Liebe alle Theologie und Theosophie ihre Wurzeln hat. Ferner gestaltet sie sich als die mystische Liebe, oder als die Liebe der Anbetung, welche in innigster persönlicher Gemeinschaft sich mit dem Erlöser, mit dem erlösenden Gotte in Christus zusammenschließt, inbrünstig, nach der eigenen Anweisung des Herrn, betend um die guten und vollkommenen Gaben von oben herab, vor Allem aber ihn selbst und den heiligen Geist herabbetend, den eigenen Willen unbedingt dahingebend in seinen Willen. Wenn wir von Anbetung und Gebet reden, so denken wir uns diese nicht bloß als eine einzelne Handlungen, sondern als eine anhaltende Stimmung und Verfassung der Seele („Betet ohne Unterlaß“ 1. Theff. 5, 17), worin eben die mystische Liebe besteht. Denn es giebt nicht allein eine falsche, pantheistische Mystik, sondern auch eine echte, ethische, ohne welche das religiöse Leben, die wahre Gottesgemeinschaft undenkbar ist. Das eigentliche Wesen der Mystik ist innere Lebensgemeinschaft mit Gott, in welcher der Mensch seinen Gott nicht allein in dem äußeren Heiligthume, dem sichtbaren Tempel sucht, sondern der Mensch selber das Heiligthum und der Tempel ist; und die Hauptgestalt dieser inneren Gemeinschaft ist das Gebet. Jedoch ist weder jene contemplative, noch diese mystische Liebe ausschließlich nur andächtige Betrachtung und Gebet im stillen Kämmerlein. Auch

reget sie sich nicht allein, und das selbst mitten unter den Ber-  
 richtungen und Zerstreuungen des äußeren Lebens, in der Tiefe  
 der christlichen Seele; sondern, zum Unterschiede von der falschen  
 Mystik, sucht und findet sie gern ihre ganz besondere Stärkung  
 und Kräftigung in der gemeinsamen Erbauung, in der einmüthi-  
 gen Anbetung der Gläubigen, wo in prägnantem Sinne der Herr  
 seine Verheißung erfüllt: „Wo Zween oder Drei versammelt sind  
 in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Matth. 18,  
 20), wo das Erdenleben des Herrn sich für die Gemeinde immer  
 wieder erneuet in den Evangelien des Kirchenjahres, welche der  
 Diener des Wortes auslegt, wo die gemeinsamen Anliegen und  
 Dankfagungen ihren Ausdruck finden in „geistlichen lieblichen Lie-  
 dern“, im heiligen Abendmahle aber die Vereinigung mit dem  
 Herrn ihren Höhepunkt erreicht, wo wir seinen Leib und sein  
 Blut empfangen, ihn selbst uns assimiliren (zueignen), ihn, wel-  
 cher sich uns dargiebt, als Nahrung für den neuen Menschen zu  
 einem ewigen Leben. Endlich gestaltet sich die christliche Liebe als  
 die praktische, die wirksame Liebe, in welcher die Liebe zu den  
 Menschen und die Hingebung an den besonderen irdischen Lebens-  
 beruf, an die irdischen Gesellschaftsaufgaben, geheiligt wird durch  
 die Hingebung an die Eine Aufgabe des Reiches Gottes, an das  
 Kommen des Reiches Gottes auf Erden, als die wirksame Liebe,  
 in welcher ein Christ seinen irdischen Beruf vermählt mit dem  
 himmlischen. Diese praktische Liebe wird zugleich zur Leidenden,  
 welche durch viel Trübsal eingeht in das Reich Gottes, und sich  
 opfernd Gehorsam lernt unter dem Kreuze.

### §. 103.

In demselben Verhältnisse, wie die im Glauben wurzelnde  
 Liebe in einem Jünger Jesu heranwächst, wird dieser zurückgeführt  
 zu der gottesbildlichen Bestimmung des Menschen, und überwin-  
 det immer völliger die zwei falschen Grundtendenzen der gegen-  
 wärtigen menschlichen Natur: die eine Richtung, welche in einem  
 falschen Spiritualismus (Prometheisch und Faustisch) die dem  
 Menschen von Gott angewiesene Bestimmung, als eines Dieners  
 Gottes auf Erden, überfliegen will, und die andere Richtung,

welche nach dem Gesetze der Schwere ihn herabziehen will unter die gottgegebene Bestimmung, und ihn materialisiren in der Knechtschaft der Sinnlichkeit. Mehr und mehr wird er in die ihm gebührende Mittelstellung gebracht, als die persönliche Einheit des Geistes und der Natur, des Himmlischen und des Irdischen; mehr und mehr wird er in religiös-ethischem Sinne nicht allein Geist, sondern Seele (vergl. S. 22), indem Christus durch den heiligen Geist selbst das befeelende Princip in ihm wird, das Centrum seines Lebens. So bildet die christliche Liebe den directen Gegensatz gegen den Egoismus, mit Fleischeslust, Augenlust und hoffärtigem Leben, von welchen wir oben die Augenlust (S. 29) als eine Zwischen- und Mischgestalt erkannten zwischen den zwei anderen Hauptgestalten, welche die tiefsten Wurzeln schlagen.

Dem hoffärtigen Leben, oder dem Hochmuth, stellt die christliche Liebe die Demuth entgegen, welche nicht allein das tiefempfundene Bewußtsein von dem unendlichen Gottesbedürfnisse der Creatur (*indigentia Dei*) ist, sondern insbesondere auch das Bewußtsein der Sünde und des unendlichen Abstandes zwischen dem Menschen und Christus, welcher ihn erlöst hat, und auf dem heiligen Wege der Demüthigungen und der Demuth den Menschen hinführt zu einer übenschwänglich großen Hoheit, zur Vereinigung mit Gott. „Wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöht werden“ (Luk. 14, 11). Der Fleischeslust stellt die christliche Liebe die Keuschheit, oder die Reinheit (*ἀγνεία*) entgegen, in der umfassenderen Bedeutung des Wortes, sofern diese Reinheit nicht etwa, wie bei den falschen Asketen, auf die Ausrottung der Sinnlichkeit ausgeht, sondern vielmehr darauf, daß sie mit heiliger Scheu die Grenze bewacht zwischen Geist und Natur, das Sinnliche in das rechte Abhängigkeitsverhältniß setzt von dem Geistigen, der falschen Selbstständigkeit des Sinnlichen wehrt. Als den Gegensatz der Augenlust endlich behauptet die christliche Liebe die innere Unabhängigkeit von dem irdischen Besitze und der weltlichen Ehre, kraft des durch Christus geöffneten Sinnes für die himmlischen Schätze, welcher nicht siehet auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, (2. Kor. 4, 18), sich nicht blenden läßt durch das weltliche Phänomen. In seiner Stellung zu dem äußeren Eigenthume, dem ir-

irdischen Besizthum, weiß sich ein Christ als Haushalter über anvertrautes Gut, von dessen Verwerthung und Gebrauch er Rechenschaft ablegen soll. Und in Betreff der irdischen, bloß scheinbaren Ehre ist es ihm ein Geringes, von einem menschlichen Tage gerichtet zu werden (1. Kor. 4, 3), da es ihm als das Höchste gilt, vor Gott Ehre zu haben. Bei dem Eintritte des Christenthums in die heidnische Welt, erschienen besonders die Demuth und die Keuschheit der Christen den Heiden als ein Neues und Auffälliges, und es überkam sie eine Ahnung, daß ein bis dahin unbekanntes Persönlichkeitsleben in diese Welt eingetreten sei.

Daß das kirchliche Mönchsleben sehr bald die Demuth umwandelte in falsche Selbsterniedrigung und bloß äußerlichen Gehorsam, die Keuschheit aber in naturfeindliche, „selbsterwählte Geistlichkeit“ (Kol. 2, 23), mit Geringschätzung der Ehe und des Familienlebens, endlich die Unabhängigkeit von irdischem Besiz und Ehre in Bettlerarmuth, welcher man, ebenso wie der Verachtung und Schmach bei den Leuten, als seiner Lebensaufgabe geüffentlich nachtrachten sollte, und mit welcher man seine Eitelkeit befriedigte, dieses Alles hebt die wahre evangelische Bedeutung jener Tugenden nicht auf: ihre Bedeutung für das Werk unsrer Heiligung und Befeligung bleibt bestehen. Recht verstanden, müssen sie zu aller Zeit als die asketischen Cardinaltugenden gelten, welche wir — nicht außerhalb unseres wirklichen Lebensberufes, sondern zugleich mit und unter der Ausföhrung desselben — vorzugsweise einzüben haben, damit wir die uns anhaftende Sünde bekämpfen, die dem Fortgange des Reiches Gottes in uns selbst entgegenstehenden Hindernisse ausrotten und der Herrschaft der Liebe Raum schaffen. Erkennen wir das: alsdann werden wir auch — freilich abgesehen von den Verirrungen des Mönchswesens und des Katholicismus überhaupt — das christlich Allgmeingöltige darin nicht verkennen, wenn die römische Kirche der Beichte und den Fasten eine so große Bedeutung beigelegt, sowie den Symbolen des Todes, dem Todtenkopfe, dem Stundenglase, der Sense und anderen Bildern, welche dem Menschen zurufen: Memento mori! Denn das specifische Mittel zur Bekämpfung des Hochmuthes, zur Vertiefung der Demuth, ist allerdings Selbstprüfung, Selbsterkenntniß und das

Bekenntniß der Sünden. Und wir dürfen hinzufügen: das Bekenntniß unsrer Sünden nicht vor Gott allein, sondern auch vor einem Menschen. Pascal hat aus Erfahrung und tiefer Beobachtung die Bemerkung geschöpft, daß der allein vor Gott abgelegten Beichte nicht die Energie, nicht die wirkliche Demüthigung beizubringen, wie dem Bekenntnisse vor einem Menschen, welcher vielleicht bis dahin eine weit bessere Meinung von uns gehabt hatte, und jetzt auf einmal uns in unsrer Erbärmlichkeit erblickt, welcher indes nach evangelischen Begriffen keineswegs ein Priester oder Pastor zu sein braucht, sondern füglich auch ein Freund sein kann („Bekennet einander eure Uebertretungen“ Jak. 5, 16). Ferner, als specifisches Mittel zur Dämpfung der Fleischeshüste und zur Vervollkommenung der Keuschheit, nicht bloß in Betreff des sechsten Gebotes, sondern sofern sie den Grenzwächter bedeutet für das ganze Verhältniß zwischen Natur und Geist, als ein Mittel zur Uebung in allseitiger Reinheit ist das Fasten anzusehen, wenn nämlich der Begriff desselben erweitert wird zu dem Begriffe einer nicht bloß leiblichen, sondern auch seelischen Diätetik, nach welcher man sich mitunter einen erlaubten Genuß versagt, um dadurch unerlaubten einen Damm entgegenzusetzen, und überhaupt eine auf Alles bezügliche Selbstbeherrschung einübt, durch die man seinen ganzen Organismus, die Kräfte und Regungen der Seele wie des Leibes, in seine Macht bekommt. („Ich zähme meinen Leib“, — schreibt der Apostel 1. Kor. 9, 27 — „damit ich nicht Anderen predige und selbst verdammt werde“). Das specifische Mittel endlich gegen den Geiz, die Habsucht in ihren verschiedenen Gestalten, ist das *Memento mori*, d. h. der Gedanke an den Tod („Du Narr, in dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern; und weißt du, was du bereitet hast?“ Luk. 12, 20), die fleißige Erinnerung an den sehr bedingten Werth der weltlichen Güter und der weltlichen Ehren, an ihre Eitelkeit und Verderblichkeit für Jeden, der sich von ihnen abhängig macht, an die *vanitas vanitatum* (Alles ist eitel): lauter Punkte, deren weitere Entwicklung der speciellen Ethik zufällt.



## §. 104.

Die christliche Liebe, wiefern sie sich im Verlaufe der Zeit entwickelt und bewährt, heißt Treue. Ist die Liebe als Wesen und Inhalt der Tugend zu bezeichnen, so läßt die Treue sich als die Form, die bleibende Gestalt derselben bezeichnen, indem sie, unter den mancherlei Versuchungen und Gefahren der Zeitlichkeit, die Gemeinschaft mit dem Herrn, wie alles das Gute, was er bei uns niedergelegt hat, nicht allein bewahrt und vertheidigt, sondern auch weiter ausbildet. (Das Gleichniß des Herrn von den anvertrauten Pfunden). Die Treue schließt die Wachsamkeit ein, welche das Auge der Treue ist, das Nächste und Fernste zugleich sehend, wohl achtend auf die jedesmalige Situation und die besonderen Aufgaben, die hemmenden wie die fördernden Umstände. Die Treue befaßt gleichfalls den Muth und die Beständigkeit (*perseverantia*), welche zur Zeit und Unzeit, in guten und bösen Tagen, bis an's Ende Stand hält, und in welcher nicht allein der tapfer streitende, sondern auch der leidende und duldbende Muth sich bewährt, als Ausdauer und Geduld, die Tertullian als Gottes sonderliche Pflgetochter bezeichnet, welche zugleich mit der Sanftmuth und Langmuth den Geist Gottes, wenn er zur Erde herabsteigt, immer begleite („Wer bis an das Ende beharret, der wird selig“ Matth. 10, 22). Und in demselben Maße, wie die Liebe sich als Treue und Beständigkeit erweist, verwirklicht sich auch immer völliger das echt christliche Freiheitsleben, mit Friede und Freude in Gott und unserm Heilande, als Nachbild jener Freiheit und jenes Friedens, jenes Ideals einer stillen Herrlichkeit, welches unser Herr schon im Stande seiner Erniedrigung offenbarte. (Vgl. Luther's Schrift: Von der Freiheit eines Christenmenschen). Aber diese christliche Freiheit behält ihre Wurzeln in der Demuth, in dem Bewußtsein: „Von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin“, dem Gefühle ihres unendlichen Abstandes von der Vollkommenheit des Herrn („Nicht, daß ich es schon ergriffen habe, oder schon vollkommen sei“ Philipp. 3, 12). Unter diesem, während der ganzen Zeitlichkeit andauernden, Widerspruche zwischen Ideal und Wirklichkeit bleibt das ganze Leben der christlichen

Freiheit ein Streben, in der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes.

Die vier Cardinaltugenden der heidnischen Moral: Weisheit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Männlichkeit, sind alle in der christlichen Tugend enthalten und wiedergeboren. Die heidnische Weisheit erscheint neugeboren in der contemplativen Liebe. Denn der wahre Begriff der Weisheit ist dieser, daß sie die Intelligenz der Liebe, die erkennende Liebe ist, welches ihres Weges und ihres Zieles sich bewußt bleibt und beide wohl bedenkt. Die Gerechtigkeit ist wiedergeboren in der praktischen, wirkenden Liebe. Denn da die Liebe Eins ist mit dem Gehorsam und der Erfüllung des Gesetzes, thut sie kein Arges, sondern erfüllt in den verschiedensten Lebenskreisen, was Recht ist, genügt, sowohl wirkend als leidend, den von Gott selber uns gestellten Normen und Forderungen. Die Besonnenheit endlich und die Männlichkeit sind wiedergeboren in der christlichen Treue, welcher die wahre Besonnenheit und die wahre Tapferkeit und Beständigkeit darum eigen sind, weil sie, wovon die heidnische Tugend nichts weiß, wachet und betet, und dabei ihr Werk ausrichtet in Demuth und geduldiger Hoffnung.

#### §. 105.

Die Entwicklung der christlichen Tugend in der Nachfolge Christi von ihrem ersten unvollkommenen Anfange an bis zu den verschiedenen Stufen der Vollkommenheit hinan, bezeichnen wir mit der Schrift als Heiligung. Diese ist Beides zugleich, ein Werk der göttlichen Gnade, welche schafft, daß der Mensch wachse in göttlichem Wachsthum, und zugleich eine Wirkung der Arbeiten und Kämpfe der christlichen Freiheit. Die Heiligung ist der Proceß, durch welchen die menschliche Persönlichkeit befreit werden soll von ihrer Profanität, von jener Weltknechtschaft, in welcher sie sich, außer dem Bereiche der Erlösung stehend, immer und überall befindet, selbst auf den höchsten Stufen der Gesittung und Bildung. Sie ist der Proceß, durch welchen das Leben zu seiner wahren Idee und Bestimmung umgestaltet (transformirt) werden soll, um ein weltfreies Leben in Gott zu werden, oder ein durch Gottes

Willen bestimmtes Leben in dieser Welt. In dem Maße, wie unsre Heiligung fortschreitet, werden alle natürlichen Kräfte und Gaben immer mehr unter die Herrschaft des neuen, durch Christus der Seele eingepflanzten Persönlichkeitsprincips gebracht, wird das Natürliche in das normale Verhältniß zum Geistigen gebracht, das Menschliche zum Göttlichen, die Talententwicklung zur Charakterentwicklung, die Welt zum Reiche Gottes, die Zeit und der Augenblick zur Ewigkeit, werden die verschiedenen Momente und Potenzen des Lebens in die rechte, harmonische Stellung zu einander versetzt. Die Heiligung schreitet aber fort mittels jener öfter erwähnten Momente: fortgesetzte Aneignung Christi, productive Thätigkeit im Geiste Christi, Ausscheidung, Reinigung, Bekämpfung der Sünde und alles Dessen, was aus der Sünde stammt.

Diese Reinigung, welche bis an's Ende unsres Lebens eine so große Bedeutung behält, muß durchgeführt werden im ganzen Umfange des persönlichen Lebens; und es giebt schlechterdings keinen Kreis des Personlebens, der hierin eine Ausnahme bilden dürfte. Sie ist durchzuführen auf dem Gebiete der sinnenden Betrachtung und des Gebets, der Thätigkeit und des Leidens, in Betreff der Aneignung und der Verwendung der Welt und aller weltlichen Dinge: denn überall findet sich hier noch eine aus dem alten Menschen stammende Unreinheit und Abnormität. Und insofern muß es überall im christlichen Leben ein asketisches Moment geben, eine Tugendübung, darauf ausgehend, einerseits die Hindernisse jeder Tugend zu beseitigen, anderseits die Mittel zu ihrer Ausbildung anzuwenden. Die hier angedeutete Doppelseitigkeit der Reinigung, die ausrottende Thätigkeit und die positiv entwickelnde, bildende, aufbauende, findet gleichfalls ihr Vorbild in dem Verfahren des Herrn gegen seine Jünger. Denn theils befreit er diese von ihren Vorurtheilen und Illusionen, bessert und reiniget ihre Seelen, was er sinnbildlich durch das Fußwaschen (Joh. 13) darstellt; theils bildet er sie heran, und macht sie lebendig, während er eine neue, höhere Productivität ihnen verheißt („Wer an mich glaubet, von deß Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen“ Joh. 7, 38), sowie ja auch das

Werk, welches Christus in der Menschheit vollbringt, zu gleicher Zeit die Erlösung unsres Geschlechtes, seine Befreiung von der Sünde bezweckt, und die Neuschöpfung desselben, seine Erhebung auf eine höhere Stufe des Lebens. Daher läßt sich unsre in Christi Nachfolge zu erfüllende Lebensaufgabe auch so ausdrücken, daß man sagt: wir sollen mit Christus sterben und mit ihm leben (Röm. 6). Sowie Christus für die Sünde gestorben ist, also sollen wir der Sünde und der Welt absterben; und sowie Christus von den Todten auferstanden ist, also sollen wir in einem neuen Leben wandeln. Wo man die eine dieser Bestimmungen festhält ohne die andere, entsteht eine einseitige Lebensrichtung, wovon die Geschichte der Kirche uns zahlreiche Beispiele vorführt. Die eine Einseitigkeit erscheint in der asketischen Lebensrichtung, im römischen Klosterleben und im protestantischen Pietismus. Hier setzt man die christliche Lebensaufgabe ausschließlich in die Ablegung der Sünde, die Erödting des Fleisches, das Absterben für die Welt, während dabei garnicht die Rede ist von Entwicklung der menschlichen Gaben und Kräfte durch den Geist Christi, von schöpferischen, neubelebenden Wirkungen. Man ertheilt nur Anweisung zum seligen Sterben, aber keine Anweisung zu einem seligen Leben, inwieweit dieses schon in der gegenwärtigen Welt zu gewinnen und zu führen sei. Man predigt nur, daß, wer an Christus glaubt, nicht verloren gehen soll: aber man predigt nicht, daß von Jedem, der an Jhu glaubt, Ströme lebendigen Wassers ausgehen sollen. Man predigt nur, daß Christus uns die Vergebung der Sünden gewährt, nicht aber, daß er das Brod des Lebens ist. Dieser einseitig asketischen Lebensrichtung ist diejenige entgegengesetzt, welche wir als die hellenisirende bezeichnen können, weil sie das griechische Heidenthum mit dem Christenthume verschmelzen will. Im christlichen Alterthume trat sie besonders in der griechischen Kirche hervor, während sie in neuerer Zeit sich in einer Anzahl von Erscheinungen gezeigt hat, welche alle das Gemeinsame haben, daß mit dem Christenthume eine im Grunde heidnische Humanitätsanschauung vermenget wird. Die Sünde und die Erlösung stellt man in Schatten, und betrachtet Christus überwiegend als die Vollendung der mensch-

lichen Natur, als den Höhepunkt der Entwicklung des Geschlechts, von welchem eine neue, vollkommnere Lebensentwicklung ausgehen soll. Die Nachfolge Christi setzt man in eine nach seinem Vorbilde harmonisch fortschreitende Entwicklung. Man übersieht den Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Menschen, zwischen der alten, durch die Sünde gestörten Entwicklung, deren Nachwirkungen in dem Leben jedes Christen fortgehen, und der durch Christus begründeten neuen Entwicklung, welche sich durch alle die alten Hindernisse stätig bis zum Ziele hindurchzukämpfen hat. Nur, wo man's mit der Sünde nicht ernstlich nimmt, kann man den optimistischen Traum einer harmonisch fortschreitenden Entwicklung träumen, obgleich eine solche allerdings als Ideal uns verschweben soll. Die Sache verhält sich keineswegs so, daß unser christliches Leben rhythmisch verläuft in dem Wechsel von Aneignung und schöpferischer Thätigkeit, von Assimilation und Production. Es bedarf vielmehr auch einer fortgehenden Excretion, d. i. einer Aussonderung der ungesund und verderblichen Stoffe, welche wir in uns tragen, eines fortgesetzten Aussegens des alten Sauerteiges (1. Kor. 5, 7). Freilich ist in dem wirklich Wiedergeborenen die Sünde gebrochen, die Sünde mit der Fleischeslust, der Augenlust und dem hoffärtigen Leben, mit dem optimistischen Leichtsinne und dem pessimistischen Trübsinne, mit der unruhigen, heftigen, zufahrenden Hast und der trägen Ruhe, Schläfrigkeit und Gleichgültigkeit, mit dem trotzigem und dem verzagten Herzen; dennoch sind, je nach der sündhaften Eigenthümlichkeit eines Jeden, von diesem Sauerteige viele Reste übrig.

Während Gott uns für sein Reich erzieht, will er zu solcher Reinigung uns besonders dadurch verhelfen, daß er uns Leiden sendet. Auch gehört zu seiner großen Erziehungsanstalt im gegenwärtigen Leben, daß wir so häufig in einem widerstrebenden irdischen Stoffe arbeiten, grobe, oder auch kleinliche, triviale, unsäglich prosaische Verrichtungen ausführen müssen; daß wir so manchmal verpflichtet sind, Zeit und Fleiß und Nachdenken zu opfern für dermaßen untergeordnete, elende und nützige Dinge, daß sie unserer hohen und ewigen Bestimmung zu widerstreiten scheinen. Indessen haben gerade diese Trivialitäten, diese groben, widerstre-



benden Stoffe, in asketischem und pädagogischem Sinne eine große Bedeutung, und zwecken darauf ab, daß unter ihnen unser Egoismus, besonders unser geistlicher Hochmuth gebrochen werde, daß wir Gehorsam lernen. Leibliche Leiden und Druck, die hiermit verbundene, oft beschwerliche Sorge für die Bedürfnisse des Leibes, müssen gerade bei geistig angelegten Naturen nicht selten dazu dienen, daß verderbliche geistige Stoffe ausgeschieden werden und gleichsam verdunsten.

Allerdings aber kann Gottes Erziehungsarbeit ihr Werk nicht vollführen, wenn die menschliche Selbsterziehung nicht hinzutritt. In dieser muß die kritische, reinigende und das Arge bekämpfende Methode, gleichsam ein fortgesetzter Exorcismus, Hand in Hand gehen mit der ausbildenden, positiv fortschreitenden, die ewige Individualität oder den Genius gestaltenden Methode. Nur auf diese Weise kann nach und nach die Seele vollendet werden in der Nachfolge Christi, unter stetem Kampfe mit den zerstörenden, todbringenden Mächten, sich selbst ihren inneren Leib erbauend, sogar diesen äußeren, vergänglichen Leib stille heranbildend zu einem Organe für den Geist, unter mancherlei Schmerzen an ihrem unsichtbaren Hochzeitskleide wirkend, unter Trübsalen den Schatz sich sammelnd, welchen sie mit sich hinübernehmen soll in das jenseitige Reich.

### **Das tiefste Motiv. Die Seligkeit und die uneigennützige Liebe zu Gott. Das tiefste Motiv.**

#### **§. 106.**

Eine Hauptfrage für jede ethische Lebensanschauung ist die Frage nach dem Motive oder dem Beweggrunde für das sittliche Handeln. Im christlichen Leben ist die dankbare Liebe zu dem erlösenden Gotte, welcher aus Gnaden das Werk der Befeligung in uns angefangen hat, und welcher auch vollenden will, was er angefangen hat, der tiefste aller Beweggründe zur Tugend, auf welchen alle anderen Motive zurückzuführen sind. Wenn

man als das eigentliche Motiv der Tugend die reine (mit nichts Fremdartigem gemischte), uneigennützigte Hochachtung vor dem Gesetze, vor der Majestät des Pflichtgebotes, geltend gemacht hat (Kant), so können wir freilich diesem Motive unsre Hochachtung nicht versagen, aber es dennoch nicht als das tiefste anerkennen. Denn in dem Reiche der Persönlichkeiten kann nun einmal nicht das Verhältniß zu einem unpersönlichen Gesetze, sondern nur unser persönliches Verhältniß zu Gott den innersten Beweggrund des Handelns abgeben. Unser ganzes Christenthum beruht darauf, daß wir von Gott geliebt sind, daß wir die Vergebung der Sünden von ihm empfangen haben, daß wir als Kinder Gottes angenommen sind, darauf, daß er selbst seinen Gnadenbund mit uns in der Taufe aufgerichtet hat, also auf einem Verhältniß der Gegenseitigkeit, in welchem Er, der zuerst Liebende, von uns will wieder geliebt werden. Und hieraus entspringt die Dankbarkeit gegen Gott den Vater und unsern Heiland, welche uns zu dem neuen Gehorsam verpflichtet, und welche unzertrennlich verbunden ist mit der kindlichen Zuversicht und der Hingebung in den Willen Gottes. Aber die Liebe der Dankbarkeit schließt die bewundernde (anbetende) Liebe, welche Gott um seiner selbst willen liebt, keineswegs aus, schließt sie vielmehr ein. Denn wie kann ich Gott lieben, wenn ich mich nicht auch gerne versenke in anbetende Betrachtung seiner Vollkommenheit und der Herrlichkeit Christi, wenn nicht das Reich Gottes mir vorschwebt als das an sich selbst vollkommene Gut, das an und für sich unbedingt Werthvolle, auch abgesehen von den mir, dem Einzelnen, erwiesenen Wohlthaten Gottes? Dankbarkeit und Bewunderung, in Verbindung mit unbegrenztem Vertrauen, sind die großen Motive, welche von jeher zu allen in Wahrheit christlichen Handlungen angetrieben haben, zu großen, aufopfernden Thaten auf dem Schauplätze der Geschichte, wie auch zu jenen stillen, unbeachteten Liebeswerken. „Das that ich für dich; was thust Du für mich?“ lautete jene Inschrift unter einem Christusbilde, einem *Ecces homo*, welche auf Binzendorf einen so tiefen, für seine übrige Lebensarbeit entscheidenden Eindruck hervorbrachte. Derselbe Gedanke ist aber und bleibt im Grunde das Bewegende aller christ-

lichen Thätigkeit. Und unzertrennlich von diesem Gedanken ist ja die Bewunderung und Anbetung der unergründlichen Tiefen der Liebe Gottes in Christo (Ephes. 3, 18 f.). In der Nachfolge Christi aber entfaltet sich die bewundernde und anbetende Liebe weiter auf dem Grunde der Dankbarkeit. Das tiefste und innerste Motiv bleibt doch immer die Dankbarkeit gegen den Vater Jesu Christi für Alles, was er um der Menschheit und um meinetwillen gethan hat, für seine uns Allen erwiesenen Wohlthaten. Wo dieses Motiv nicht festgehalten wird, da taucht jene Verirrung auf, welche bei Fenelon (1651—1715) ihren Ausdruck fand in seiner Lehre von der uneigennützigen Liebe zu Gott. Sie erinnert uns aber sowohl an ältere Abwege der Mystik, als an neuere pantheistische Verirrungen.

Nach Fenelon liebt nämlich die uneigennützige Liebe Gott allein um seiner Vollkommenheit willen, also mit der Liebe der reinen Bewunderung, nicht aber um der Wohlthaten willen, welche er uns erwiesen hat, in welchem letzteren Falle immer einiges *intérêt propre*, irgend ein Egoismus, sich einmische. Sollte unsre Liebe rein und vollkommen sein, so dürfe keine Rücksicht auf unsre eigene Seligkeit dazu das Motiv bilden. Nicht unsere Seligkeit, nein, Gottes Ehre müsse unser Hauptaugenmerk sein. Fenelon tadelt es nicht geradezu, wenn manche Menschen noch des Motivs der Seligkeit und der göttlichen Wohlthaten bedürfen, gleichwie man es auch nicht tadeln könne, daß es Kranke gebe, die nur mit Hilfe einer Krücke gehen können. Er will es aber als eine Unvollkommenheit, eine niedere Stufe anerkannt wissen, der Krücke zu bedürfen, nämlich dieses Beweggrundes zur Liebe Gottes, welcher ausschließlich um seiner eigenen Vollkommenheit willen müsse geliebt werden\*). Selbst dann, wenn Gott mich nicht wollte selig machen, selbst, wenn Gott mich dem Tode übergeben und in die Nacht der Vernichtung versenken wollte, müßte ich ihn lieben; denn nur also würde ich in die Wege Gottes eingehen, deren letzter Endzweck nicht meine Seligkeit ist, sondern

\*) *L'amour sans aucun motif de l'intérêt propre pour la béatitude est manifestement plus parfait que celui, qui est mélangé de ce motif d'intérêt propre (Sur le pur amour).*

Gottes Ehre. — Es ist bekannt, wie vielen Anstoß diese Lehre Fenelon's zu seiner Zeit gegeben, und welche Kränkungen sie jenem edlen Geiste in dem Streite mit Bossuet zugezogen hat. Aber zu jeder Zeit wird seine Lehre, ungeachtet der verschiedenen Corrective, durch welche er selber sie zu mildern bemüht war, dem christlichen Sinne, der sich auf dem Grunde des Evangeliums erbauen will, anstößig bleiben. Denn so erhaben es auch klingen mag, daß wir mit reiner, uninteressirter Liebe Gott lieben sollen, so bleibt doch die Consequenz dieser Lehre, wie Bossuet nachgewiesen hat, daß alsdann die Dankbarkeit gegen den Gott, welcher in Christus uns den Anfang unsrer Seligkeit, zugleich mit der Verheißung zukünftiger Seligkeit, geschenkt hat, selbst eine niedere Stufe ist, welche wir hinter uns lassen müssen, wenn wir anders zur Vollkommenheit fortschreiten wollen. Hierauf wird aber ein christliches Gemüth niemals eingehen können, weil es in alle Ewigkeit nicht vergessen kann, daß es einen getreuen Erlöser hat von Sünde und Tod. Wenn Fenelon sagt: freilich sollen wir Gotte danken, weil dieses sein Wille ist; aber Gottes Wohlthaten gegen uns dürfen kein Motiv unsrer Liebe und Hingebung sein; so hat er den Apostel Johannes gegen sich, welcher spricht: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt“ (1 Joh. 4, 19). Das Wahre in Fenelon's Lehre ist, daß es freilich eine engherzige Dankbarkeit giebt, bei welcher der Einzelne egoistisch in sich selbst und seinen kleinen Interessen abgeschlossen bleibt, ohne sympathisch mitbewegt zu werden von der Mittheilung der Liebe Gottes an die ganze Schöpfung, von den reichen Segnungen Gottes über alle Creaturen, eine solche Dankbarkeit, welche sich nur noch der Gaben freunt, aber nicht des Gebers. Das Wahre der Sache ist, daß ich die Liebe zu Gott niemals als ein bloßes Mittel ansehen darf, durch das ich die Seligkeit mir verschaffen möchte, als wäre die Seligkeit Etwas, was außer und abgesehen von Gott könnte genossen werden, während die Seligkeit, welche von der Heiligkeit nicht zu trennen ist, vielmehr nur in der Gottesgemeinschaft selbst besteht. Das Wahre der Sache ist, daß es in dem inneren Leben Augenblicke giebt, in denen das persönliche Dankgefühl und die Rücksicht auf unsere eigene Seligkeit sich als solche gar nicht gel-

tend machen, sondern, gleich einer aufgelösten und in Duft zerfließenden Salbe, wie zerschmelzen in dem allgemeinen Elemente bewundernder Anbetung. Und die Seligkeit wäre ja gewiß nicht Seligkeit, wenn sie nicht auch die bewundernde und anbetende Liebe mit allen Entzückungen und Wonnen staunender Anbetung in sich schloße. Aber es ist eine Illusion, daß es eine wirkliche Liebe zu Gott geben könne, in welcher nicht auch die menschliche Persönlichkeit ihre eigene Befriedigung suchte und fände, in welcher der Mensch zwar Gott seine Liebe hingeben wollte, aber nicht von Gott Liebe empfangen, oder doch Gottes Liebe nur empfangen um der Ehre Gottes willen, aber garnicht um seiner eigenen Seligkeit willen. Die Fenelon'sche Lehre von der „uninteressirten Liebe“ zu Gott enthält eine theilweise Verleugnung der ewigen Bedeutung, welche der menschlichen Persönlichkeit sogar für Gott selber zukommt. Denn Gott hat ja die menschliche Persönlichkeit nicht gesetzt als ein bloßes Mittel für seine Ehre, sondern zugleich auch als Selbstzweck, nämlich dadurch, daß er sie bestimmte zu seiner ewigen Liebesgemeinschaft. Und was bewundern wir denn vor allen Dingen in Gott? und wodurch offenbart sich Gottes Ehre im höchsten und vollkommensten Sinne? Wodurch anders als durch die freie Selbstmittheilung seiner Liebe an diejenigen seiner Geschöpfe, welchen er selber sein Bild aufgeprägt hat, und welche er aus dem Verderben erlösen und emporheben möchte zu seiner Herrlichkeit? Gilt aber meine persönliche Seligkeit als Endzweck selbst in Gottes Augen, so darf sie auch mir als solcher gelten, nämlich in der von Gott geordneten Weise, so wie seine Heils- und Seligkeitsordnung es fordert.

Wir weisen daher die casuistische, experimentirende Annahme zurück, daß Gott den Gedanken und Willen haben könne, unsre Seele dem Tode zu übergeben, wir aber nichts desto weniger ihn lieben müßten, weil ja Alles geschehen würde zu seiner Ehre. Denn das wäre eine Annahme, welche den ethischen Gottesbegriff, das heißt, die Liebe als das Wesen Gottes, verleugnete, indem sie als einen Grundzug des göttlichen Wesens die willkürliche Allmacht aufstellte, zu deren Ehre Alles müsse hinausgeführt werden. Eine tiefer eingehende Betrachtung, zu welcher indeß hier der Ort nicht ist, würde uns erkennen lassen, daß der ethische



Gottesbegriff bei Fenelon an mehreren Punkten seines Systems überschattet wird durch den physischen und metaphysischen. Hier heben wir nur Eines hervor, nämlich, daß jene von Fenelon gepriesene uneigennützige Liebe zu Gott, bei welcher wir uns in vollkommener Selbstvergessenheit befinden sollen, bei welcher ich um gar nichts mehr ich selber bin, als jeder Andere (*tout est alors égal, parceque le moi est perdu et anéanti; le moi n'est pas plus moi qu'autrui*), das Ich nur soviel sagen will, als: alle Seligen, in denen sich Gottes Ehre offenbart, wonach der Zustand der Vollkommenheit darin besteht, daß Alle Gott danken, Keiner aber für sich selber dankt, indem Alle nur dafür danken, daß Gott seinen Willen ausgeführt hat, zu seiner eigenen Ehre (*ce n'est plus pour nous que nous demandons; ce n'est plus pour nous que nous, remercions. On le remercie d'avoir fait sa volonté et de s'être glorifié lui-même*) — daß diese uneigennützige Liebe nahe mit Dem verwandt ist, was in den speculativen Systemen auftritt als Einheit menschlichen Denkens mit Gott und dem Universum, wo der Denker sich nur verhält als das reine Auge, jedes individuelle und persönliche Interesse aber ausgeschlossen ist. In Wirklichkeit ist sie nichts Anderes, als die reine — das will hier sagen, abstracte — Contemplation, freilich in der Gestalt der Mystik. Um dieser ihrer mystischen Gestalt willen erscheint sie, wie bei den großen Mystikern des Mittelalters\*), so auch bei Fenelon, mit jenem überirdischen, himmlischen Ausdrücke, welcher eine so fesselnde und bezaubernde Macht ausübt, selbst den Denker täuschend mit dem Nimbus des Religiösen und Ethischen — ein Engelskopf mit Flügeln, aber ohne Leib, freischwebend in den Wolken und abgelöst von dem wirklichen Individuum, abgelöst von der wirklichen, vollen Persönlichkeit, also auch von dem klopfenden Menschenherzen. Aber das Verhältniß des Menschen zu Gott, seine Gottesgemeinschaft, ist gar nicht denkbar ohne Herz.

Daß jedoch Fenelon persönlich ein großes und weites Herz hatte, welches für die eigene wie für Andrer Seligkeit lebhaft schlug,

---

\*) Vgl. des Verfassers Meister Eckardt. Hamburg 1842.

erkennen wir so sehr, wie irgend Jemand. Aber, so hoch wir ihn auch stellen als christliche Persönlichkeit, so willig wir auch einräumen, daß bei ihm selber keine theoretische Verirrung durchaus keinen störenden praktischen Einfluß geübt hat, sondern unschädlich gemacht ist durch seinen aufrichtigen Glauben an Gottes beseligende Gnade, seine lebendige und wirksame Liebe zu Gott und zu den Menschen: nichtsdestoweniger wird Bossuet in der Hauptsache Recht behalten, wenn er, gegenüber der also verstandenen uneigennützigen Liebe, die Motive der Dankbarkeit und der Seligkeit mit Nachdruck zur Geltung bringt. Unsere evangelischen Lehrer, wohl wissend, wieviel wir haben an der Vergebung der Sünden und Dem, was uns Gott mit derselben geschenkt hat, haben gleichfalls die kindliche Dankbarkeit gegen Gott als das die ganze Persönlichkeit beherrschende Motiv hervorgehoben, welches aus dem durch die Rechtfertigung gegebenen neuen Verhältnisse zu Gott entspringe, und unsern Willen bewege zu den Werken und Opfern der Liebe (den „eucharistischen Opfern;“ vgl. Melanchtho's *Loci: de sacrificio*). Und so haben sie sich denn bekannt zu dem richtig verstandenen Seligkeitsmotive: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebet.“

### §. 107.

Dasselbe, was im christlichen Leben den tiefsten Beweggrund (Motiv) für den Willen bildet, wird, unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet, zugleich der tiefste Beruhigungsgrund (Quietiv). In der Nachfolge Christi, in welcher wir verstehen lernen, worin die eigentliche Noth und die wahre Calamität des Lebens besteht, schöpfen wir unter allen äußeren und inneren Widerwärtigkeiten den eindringlichsten Beruhigungs- und Trostgrund aus dem Bewußtsein, daß wir die Geliebten Gottes sind in Christo Jesu, daß er in Christo uns Vergebung der Sünden und das Recht der Kindschaft geschenkt hat, daß Nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo (Röm. 8, 39. Joh. 10, 28 ff.). Dieselbe Dankbarkeit für Gottes unverdiente Gnade, welche uns zum Wirken und Opfern um Christi willen bewegt, führt auch Beruhigung mit sich und ewigen Trost, indem sie auf den Glauben

und die Hoffnung, als auf ihre Wurzeln, zurückgeht. Es giebt ja keine tiefere Quelle für die innere Ruhe und den Seelenfrieden unter allen Trübsalen, als eben den rechtfertigenden Glauben in seiner Verbindung mit dem kindlichen Danke gegen Gott, welcher sich unser erbarmet hat ohne unser Verdienst und Würdigkeit. Und wiederum giebt es keine tiefere Quelle der Unruhe und des Unfriedens, als das Gefühl, nicht von Gott geliebt, nicht ein Gegenstand der Gnade Gottes zu sein, sondern unter dem Zorne Gottes zu stehen, als den Zweifel und die Verzweiflung an der eigenen Seligkeit — ein Zustand, welcher im christlichen Leben eine so bedeutende Rolle spielt, nämlich in der Geschichte der Anfechtungen. Wo ein Mensch seinem Gotte für dessen unverdiente Gnade zu danken versteht, da wird dieser Dank unzertrennlich sein von unbegrenztem Vertrauen und innigster Hingebung. Das lebendige Bewußtsein des unaussprechlich Großen und Seligen, was in Christo uns geschenkt worden ist, verpflichtet uns, daß wir „uns genügen lassen an der Gnade Gottes, unser Kreuz auf uns nehmen und Jesu nachfolgen“, und übt dadurch eine dämpfende und beschwichtigende Macht über die Ungebuld des Willens und das stürmische Verlangen des Herzens, mäßigt die leidenschaftlichen Ansprüche an dieses Leben und macht, daß das Herz in Gott stille wird. In der Dankesstimmung keimet das Gebet, in welchem der Beter sich völlig in den Willen Dessen hingiebt, ohne den kein Sperling auf die Erde fällt, bei dem alle Haare unsres Hauptes gezählt sind, und der denen, die ihn lieben, alle Dinge will zum Besten dienen lassen. Und unter dem Danken wird die Hoffnung gekräftigt und belebt, daß alle Leiden dieser Zeit „nicht werth sind der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll“ (Röm. 8. 18), d. i. gegen diese gar nicht in Betracht kommen. Das ist es, was in vielen Liedern unsrer lutherischen Kirche mit so wunderbarer Innigkeit zum Ausdruck kommt, z. B.: „Befiehl du deine Wege“, „Wer nur den lieben Gott läßt walten“, wie auch in dem schönen Gesange des dänischen Sängers Brorson: „*Hier gilt's, schweigen; hier gilt's, harren!*“\*)

\*) „*Her vil ties, her vil bies.*“ — Hans Adolf Brorson, geb. 1694,

Und sowie die dankbare Liebe, weit entfernt, sie auszuschließen, vielmehr die, in die Erkenntniß Christi sich vertiefende, Gott und den Heiland um seiner eigenen Vollkommenheit willen liebende, Anbetung und Bewunderung einschließt und weiter entwickelt, so wird auch diese anbetende, contemplative Liebe ihre beruhigende Kraft in unserem Gemüthe beweisen. Denn wenn wir staunend Gotte und Christo gegenüberstehen, wenn wir Christi Werk und Reich als das unbedingt Bewundernswertheste anbeten: so verlernen wir hierdurch zugleich die Bewunderung Dessen, was die Welt als Höchstes bewundert, verwundern uns nicht mehr über Das, worüber die Welt sich verwundert, und lernen so das rechte: Nil admirari. Bewundern und beten wir Christus an: alsdann besitzen wir hieran eine Schutzwehr gegen alle Menschenanbetung, alle Vergötterung menschlicher Personen und Werke, nicht allein gegen die Heiligenverehrung, sondern auch gegen den „Geniecultus“, welcher sich zu allen Zeiten in der Welt wiederholt, jene mit den menschlichen Genie's getriebene Abgötterei. Denn alsdann wissen wir, wie es sich mit jenen Genies verhält, sobald sie mit dem Maßstabe der wahren absoluten Größe gemessen werden. Ist Gottes Reich der Gegenstand unsrer Bewunderung, so behalten wir nur eine sehr bedingte und gemäßigte Bewunderung für die Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeiten; und es wundert uns alsdann durchaus nicht, in dem Laufe dieser Welt, unter allen den optimistischen Illusionen und pessimistischen Klagen der Menschen, immer wieder zu sehen, wie das Schönste und Herrlichste, wenn es bloß irdischen Ursprungs ist, dem Gesetze der Vergänglichkeit unterliegt. Denn „alles Fleisch ist wie Heu, und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blume. Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit“ (1. Petri 1, 24). Nicht, als

---

gest. 1764, nachdem er im Jahre 1741 Bischof von Ribe geworden war. Von der Spener-Frankeschen Richtung frühe ergriffen, verschaffte er durch seine, in diesem Geiste gedichteten, vortrefflichen geistlichen Lieder (Psalmen) — unter ihnen auch manche aus dem Deutschen übersetzte — dem Pietismus, in seiner ursprünglichen, lautersten Gestalt, Eingang und Verbreitung in Dänemark. (S. Herzog's und Plitt's Real-Encyclopädie f. Th. u. N. 2. Aufl. Bd. II. 1877.)

Ann. d. Uebers.

könnten oder wollten wir überhoben sein der Wehmuth und des Schmerzes über die Eitelkeit und Hinfälligkeit, unter welcher die Creatur leidet, oder als sollten wir nicht auch unter dem Hinwelfen und dem schließlichen Vergehen der einzelnen Geschöpfe den Seufzer des allgemeinen Welt Schmerzes vernehmen; über dieses Alles aber erhebt uns doch und beruhigt uns Christus, in dem Bewußtsein der noch verschleierte Herrlichkeit jenes Reiches, welches unter allen Wirren und Drangsalen dieser Zeit näher und näher kommt.

## §. 108.

Das bedeutsame religiöse Phänomen, welches unter dem Namen des Quietismus bekannt ist, läßt sich als diejenige Einseitigkeit beschreiben, welche die höchste Aufgabe der Persönlichkeit darin findet, von allen Motiven frei, und allein von Quietiven bestimmt zu werden. Die Seele will hier nicht mehr in Bewegung gesetzt, sondern lediglich zur Ruhe gebracht werden, zur Rast kommen, in den Frieden, in die Stille versinken, sogar aufhören zu wollen. In einer höchst eigenthümlichen und interessanten Gestalt ist diese Richtung im siebenzehnten Jahrhunderte aufgetreten, und zwar im Zusammenhange mit der oben erwähnten Lehre von „der uneigennützigen, uninteressirten Liebe Gottes“. Ihre Repräsentanten sind Michaelis Molinos (1642—97), Franciscus von Sales (1567—1622), Francisca von Chantal, seine Beichttochter, und Jeanne de la Motte-Guyon (1648—1717).\*) Fenelon fühlte sich zu dieser Richtung sympathisch hingezogen, ward ihr Apologet und unterwarf sich um ihretwillen sogar einem Martyrium, ohne jedoch die Consequenzen aus dieser Lehre für seine eigene Person zu ziehen. Für Leute, welche weltliche Praxis und Geschäftigkeit als das Höchste ansehen und auf diesem Wege nach Glückseligkeit trachten, kann freilich der Quietismus, wie alle Mystik, keine weitere Bedeutung haben, als die eines kirchenhistorischen Curiosums. Die aber einige Erfahrung besitzen in den Erscheinungen und Wegen des inneren Lebens, werden stets

\*) Vgl. C. E. Scharling (weil. Prof. d. Theol. in Kopenhagen), Molinos. (Deutsch in Niedner's Zeitschrift für histor. Theol. 1854 und 1855).



eine höchst lehrreiche, unter verschiedenen Formen sich öfter wiederholende Verirrung in ihm erblicken. Es ist eine Verirrung, welche nicht unter dem Gesichtspunkte der Glückseligkeit beurtheilt werden kann, sondern nur unter dem der Seligkeit. Denn das Charakteristische derselben besteht darin, daß der Quietismus, um den Willen zur Ruhe zu bringen, sogar auf die Seligkeit resignirt.

Der quietistischen Vollkommenheitslehre zufolge, erlöst die uneigennützigte Liebe zu Gott, wenn sie unsre Seele völlig durchdringt, uns von uns selber, bringt jeden Wunsch, jedes Verlangen zum Schweigen, ja, versetzt die Seele in eine vollkommene Passivität, in welcher sie Nichts mehr wollen kann, und dadurch befreit ist auch von der Unruhe des Wollens. Diejenigen, welche sich zu dieser Stufe erhoben haben, befinden sich ununterbrochen in betender Stimmung; in ihrem Gebete regt sich aber Nichts von eigenem Wollen, denn sie beten nur immer Ein Gebet: „Dein Wille geschehe!“ Unter allen äußerlichen Alltagsverrichtungen, selbst unter den Versuchungen, welche nur ihrem „auswendigen Menschen“ widerfahren, unter den einmal unumgänglichen Fehlern, die sie begehen, verharren sie ununterbrochen in demselben contemplativ-mystischen Zustande. In ihrem Innersten herrscht vollkommene Windstille, ein Verklärungsglanz aus der Ewigkeit. Sie gleichen den Alpen, deren Spitzen von der Sonne bestrahlt werden unter einem wolkenlosen Himmel, während ihr Fuß von Nebel und Gewölke, von Sturm und Unwetter umgeben ist. Sie begehren Nichts, wollen Nichts, sondern befinden sich lediglich in einer demüthigen Erwartung (attente) Dessen, was Gott an innerlichen oder äußerlichen Erfahrungen ihnen zuschicken mag, und preisen in Allem Gott den Herrn. „Seiner Seele Seligkeit zu begehren“, sagt Franciscus von Sales, „ist freilich gut; besser aber ist's, gar nichts zu begehren.“ Eines nur sollen wir suchen: die Ehre Gottes. „Schon oft habe ich zu dem Herrn gesagt“, so drückt sich Frau v. Chantal aus, „daß, wenn es ihm gefallen sollte, in der Hölle mir meinen Platz anzuweisen, ich mich durchaus damit zufrieden geben würde, so es anders zu Gottes Ehre dienen könnte.“ Auch versichert sie in den verschiedenen Lebensgefahren, in welchen sie sich auf ihren Reisen wiederholt befunden

hat, doch niemals gebetet oder gehofft zu haben, daß Gott sie erretten möge, sondern nur, daß er jedes Mal thun wolle, was am meisten zu seiner Ehre diene. Dieses reine, mit keinerlei Begehren vermischte Warten schließt die heilige Gleichgültigkeit (*l'indifférence*) ein, in welcher Alles, seien es innere oder äußere Zustände, sei es Lust, oder Unlust, Gelingen oder Mißlingen, völlig gleichgültig für die Seele bleibt, weil diese in Allem nur Eines sucht, nämlich Gottes Ehre. Sie verlangt auch nach keinem Troste mehr: denn sie begehrt ja überhaupt Nichts für sich selber. Alle Unruhe der Wünsche ist gestillt und stumm geworden. In dieser heiligen Gleichgültigkeit spricht Frau von Guyon: „Ich bin gar nicht mehr im Stande, irgend Etwas zu wollen. Ja, ich weiß nicht einmal, ob ich existire, oder nicht“. In diesem Zustande völliger Stille entwickelt sich aber die Umwandlung (*transformation*) der Seele, eine Auflösung, ein Hinschmelzen und Versinken in Gott; und in diesem Versinken ist heilige Ruhe (*la sainte quiétude*). Hier athmet das Gebet ohne Worte; und in diesem Gebet verschwindet selbst Bewußtsein und Wille. Hier giebt es weiter kein Ich: denn der Betende ist sich selber und der Welt völlig abgestorben, und in Gott entschlafen. Daher schildert Franciscus von Sales diesen höchsten Zustand unter dem Bilde eines Säuglings, der an seiner Mutter Busen eingeschlummert sei, oder unter dem Bilde einer Statue, die stille und wie festgebannt in ihrer Nische stehe — ein unbewegliches Ruhen in Gott.

Die große Einseitigkeit, welche dieser Richtung anhaftet, läßt sich schon nachweisen an der falschen Anwendung der Bitte: „Dein Wille geschehe!“ Denn im Allgemeinen könnten wir zwar Jenson beistimmen, wenn er sagt: „Das einzige, in Wahrheit uns Gehörige ist unser Wille; alles Andere gehört uns nicht. Die Gesundheit wird der Raub einer Krankheit; der Reichthum hängt von äußeren Umständen ab, und selbst unsre Geistesgaben sind bedingt durch den Körper. Das Einzige, was wir in Wahrheit unser nennen dürfen, ist der Wille. Und gerade in Hinsicht auf unsern Willen ist Gott ein eifriger Gott, ist eifersüchtig (*jaloux*). Er hat ihn uns nicht dazu gegeben, daß wir ihn für uns selbst

behalten sollen, sondern uns seiner ganz und gar entschlagen und ihn Gotte zurückgeben. Wer das Geringste seines Willens für sich selbst behält, begeht an Gott einen Raub. Darum muß alles unser Trachten sich concentriren in dem Einen: „Dein Wille geschehe!“\*) Mit dieser Bitte aber verhält es sich anders. Nach der Lehre des Evangeliums hat sie nämlich keineswegs den Inhalt, daß wir uns nur als willenlose Werkzeuge an Gott zu seiner Ehre hingeben sollen, sondern daß wir zunächst und vor allem Anderen seine Gnade im Glauben empfangen. Bei jener Anschauung aber kann von einem Empfangen und Annehmen, von einer Aneignung Gottes gar nicht mehr die Rede sein, da der Aneignende selbst hier in Gott verschwindet, und in keiner, auch nicht der besten Bedeutung des Wortes mehr sein Eigenes suchen will. Die Verkehrtheit tritt besonders darin an den Tag, daß die Bitte: „Dein Wille geschehe!“ ausschließlich als ein Quietiv gefaßt wird, und nicht zugleich als ein Motiv. Das eigene Vorbild Christi aber beweist uns, daß es für ihn selbst nicht zu bloßer Beruhigung und Tröstung gedient hat (wie in Gethsemane, wo er „betäubt war bis in den Tod“), sondern daß des Vaters Wille ihm auch das Motiv gewesen ist zur Vollendung seines Werkes, der bewegende Grund zu seinem energischen Handeln, seiner Wirksamkeit, wie denn überhaupt in dem Menschensohne die contemplative und betende Liebe stets in harmonischer Einheit blieben mit der wirkenden. Ganz besonders aber zeigt sich die Verirrung des Quietismus darin, daß ihm zufolge „die Vollkommenen“ sogar über das Gebet des Herrn hinausgekommen sind, welches Gebet doch die Gemeinde Christi nach seiner Anordnung beten soll bis an's Ende der Tage. Wer außer jener einen Bitte alle die übrigen nicht mehr zu beten braucht, also nicht mehr nöthig hat, um das tägliche Brod, um die Vergebung seiner Sünden zu bitten, wer auch des Gebetes nicht bedarf: „Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Uebel!“, der ist, schon in dieser Zeitlichkeit, nicht allein hinaus über die Noth und die Bedürfnisse der Endlichkeit, sondern auch über den Gegensatz von Sünde und

\*) Fénelon, Sur l'existence de Dieu.

Gnade. Würde nicht eben die menschliche Sündhaftigkeit von dem Quietismus zu gering angeschlagen, so wäre es ganz unmöglich, daß er wähen könnte, zu der geschilderten Stufe der „Vollkommenheit“ sich erheben zu können. Obgleich er allerdings von dem Gegensatz zwischen Sünde und Gnade ausgeht, so verwandelt dieser Gegensatz sich doch unmerklich in den Gegensatz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen; und während er sich empor schwingen will zu einer höheren Stufe, als die Stufe der Seligkeit ist, so sinkt er herab zu den Elementen dieser Welt, nämlich in den Pantheismus. Dieses „Hinausgehen über“ die Sünde und die Gnade zeigt sich namentlich bei der Frau von Guyon, wenn sie erklärt, nicht mehr beten zu können: „Vergieb uns unsre Schuld“; denn sie liebe Gott in vollkommener Selbstvergessenheit. Das Evangelium lehrt uns aber nicht, daß wir unsere Schuld vergessen sollen; sondern vielmehr, daß wir ihrer gedenken sollen. Gerade bei diesem Punkte wird es recht offenbar, worin der eigentliche Mangel jener sainte indifférence besteht, daß sie nämlich, als Gleichgültigkeit gegen die Seligkeit, zugleich zu einer Gleichgültigkeit gegen Sünde und Schuld wird. Gerade jene Bitte: „Vergieb uns unsre Schuld“, welche ein Christ täglich beten soll, legt ein verurtheilendes Zeugniß ab, nicht bloß gegen den Quietismus, sondern gegen alle falsche Mystik. Die falsche Mystik hebt zwar mit Christi Nachfolge an; auf dem Wege selbst aber tritt sie in Wahrheit aus dieser Nachfolge heraus, um Höhen zu ersteigen, auf denen Christus mehr und mehr der Betrachtung entschwindet, und nur noch die Rede ist von der reinen, abstracten Gottheit.

In dem Bekenntnisse unsrer evangelischen Kirche zu der Rechtfertigung aus dem Glauben, auf welche wir nicht müde werden immer wieder zurückzuweisen, haben wir den allein richtigen Standpunkt zu unsrer Orientirung, um allen mystischen Abwegen zu entgehen. Die empfangende, aneignende und dankende Liebe zu Gott in Christo ist Beides zugleich, Quietiv und Motiv. Oder, wenn wir der Sache ihren objectiven Ausdruck geben wollen: Gottes Gnade in Christo ist zu gleicher Zeit der tiefste Beruhigungsgrund und der tiefste Beweggrund. Dieses

unser wahrhaft evangelisches Verständniß der Sache, es tönt aufs Kräftigste uns entgegen aus unsren Kirchenliedern, wie z. B. aus jener Strophe Brorson's, welche die ganze Lehre von der Nachfolge Christi, wie in einer Summa, also zusammenfaßt:

Fühlet eurer Seele Schaden,  
 Voller Demuth eure Schuld;  
 Senket euch in Jesu Gnaden,  
 Hoffet allein auf Gottes Huld.  
 Trachtet rastlos nur dahin,  
 Daß ihr habet Jesu Sinn.  
 Folget ihm und seinem Leben:  
 Er wird Muth und Kräfte geben.\*)

### §. 109.

Verwandt mit dem Quietismus ist Spinoza's Ethik, welche, vom Christenthume unabhängig, die uneigennütige Liebe Gottes nicht allein als Motiv, sondern auch als Quietiv anpreist: denn durch sie werden wir, sagt er, völlig erlöst von uns selbst und aller Unruhe der Endlichkeit, und kommen zu einer unzerstörbaren Gemüthsruhe, indem wir, im Besitz der wahren Erkenntniß, uns ganz der ewigen Vernunft hingeben und mit ihr Eins werden. Diese uneigennütige Liebe bildet von vorneherein den directen Gegensatz gegen die dankbare Liebe, wie sie in der Nachfolge Christi geübt wird. Denn Gott ist dem Weltweisen nur die unpersönliche Vernunftnothwendigkeit, nur die ewige Ordnung der Dinge, die nothwendige und unabänderliche Naturordnung, in welcher aber kein liebendes Herz schlägt. Der Mensch verlangt auch eine Gegenliebe von dieser Gottheit, welche doch nicht lieben kann, und gegen die menschliche Persönlichkeit sich durchaus uninteressirt

\*) Im Originale:

Kjender Ederes store Naade  
 I en grundig Odmaghet,  
 I vor Herres Jesu Naade  
 Sænker Eder ganske ned.  
 Lægger nophørlig Bind  
 Paa at have Jesu Sind.  
 Hvad han gjorde, gjører ester;  
 Han skal give Mod og Kræfter.



und gleichgültig verhält. Ebenso wenig kann hier von Dankbarkeit gegen Gott die Rede sein: denn diese Gottheit hat uns nicht zuerst geliebt, hat Nichts gegeben. Alles, sowohl das für den Menschen Wohlthätige als das Verderbliche, geht aus ihrem dunklen, bewußtlosen Schooße mit Nothwendigkeit hervor. Wir empfangen im eigentlichen Sinne aus ihrer Hand keine Gaben, keine Schickungen; wir nehmen nur die Güter, die wir erreichen können, gebrauchen nur, soviel deren uns von Ungefähr zufällt, und leiden die Uebel, denen wir eben nicht entgehen können. Jene intellectuale Liebe, in welcher wir uns, nach Spinoza, der ewigen Vernunft und ihren unumstößlichen Gesetzen ganz hingeben, könnte man anscheinend auch als ehrfurchtsvolle, bewundernde Liebe bezeichnen. Jedoch fragen wir: kann die bloße mathematische Nothwendigkeit wohl Gegenstand unserer Bewunderung werden? Ist nicht Freiheit und Persönlichkeit das einzige in Wahrheit Bewunderungswürdige? Bewundern wir nicht die weise Gesetzmäßigkeit der Natur gerade darum, weil wir unter ihr eine intelligente Macht erkennen oder ahnen, welche größer und erhabener ist als die blinden Kräfte der Natur, also die Gegenwart eines persönlichen Geistes? In Wahrheit ist Spinoza's intellectuelle Liebe Nichts weiter, als die Anerkennung und Bejahung, welche der ewigen Vernunftordnung und ihrer unabänderlichen Gesetzmäßigkeit von Seiten der menschlichen Erkenntniß ertheilt wird. Das Erhabene der Spinozistischen Ethik beruht wesentlich darauf, daß diese klare Vernunfterkennniß ihm nicht allein Motiv ist, sondern auch Quietiv — wie denn seine ganze Ethik einen quietistischen Anstrich hat — ein Quietiv, welche die universale Resignation und Weltentfagung herbeiführt, und hiermit jenen von Spinoza so oft angepriesenen ungestörten Frieden, die unwandelbare Ruhe des Gemüths. Die weitaus meisten Menschen bringen es höchstens zu einer partialen Resignation. Auf dieses oder jenes einzelne Gut resigniren sie, halten aber im Uebrigen nach wie vor ihre Ansprüche an's Leben fest, bleiben bei ihren Illusionen über irgend ein Glück, über dieses oder jene zeitliche Gut, in welchem sie vermeintlich eine wahre und dauernde Befriedigung finden können, nämlich so lange, bis sie von einer neuen Widerwärtigkeit, einem

neuen Schicksalschlage getroffen werden, welcher sie dann wieder zwingt, auf ein neues Etwas zu resigniren, und so weiter, während sie jedesmal von dem Unerwarteten überrascht werden. Bei Spinoza dagegen begegnet uns allerdings jene universale Resignation, welche ihm Goethe's Bewunderung (in seinem: „Wahrheit und Dichtung“) in so hohem Grade zugezogen hat. Ein für allemal hat er darauf verzichtet, in dem Unbeständigen und ewig Wechselnden jemals eine wirkliche Befriedigung zu finden; er will sein endliches Ich, mit dessen thörichten Wünschen, dessen Sorgen und Hoffnungen, nicht festhalten im Widerspruche gegen die ewige Vernunftforderung. Gänzlich uninteressirt und forderungs- oder anspruchlos verhält er sich zu dem Leben, verhält sich in contemplativer Gleichgültigkeit zu den weltlichen Gütern und Uebeln, welche er als Scheingüter und Scheinübel erkannt hat. Daß dieser Standpunkt sein Erhabenes, seine negative Wahrheit hat, davon muß man sich freilich überzeugen. Derselben Erhabenheit, derselben negativen Wahrheit begegnen wir auch in der von Schopenhauer so hochgepriesenen indischen (buddhaistischen) Ethik, welche „das Nichts“ als die schließliche Zweckbestimmung und den wahren Inhalt dieses Lebens setzt, welche lehrt, daß die Mehrzahl der Menschen von der Maja (d. i. dem Scheine, dem Phänomene) betrogen werde, welche ihre Blicke umschleierte, wogegen der Weise den Schleier der Maja zerrissen habe und die Illusion durchschaue, und dadurch zu jener über Alles weit erhabenen, contemplativen Gleichgültigkeit gelange\*).

So gründlich aber dieses Quietiv auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so leidet es doch an einem wesentlichen Mangel. Denn das höchste Gut, welches hier zum Ersatz gegeben wird, ist eben nur ein Nichts, wie alles Uebrige, und die menschliche

---

\*) Vgl. die von Schopenhauer (Parerga und Paralipomena Bd. I, 435) angeführte Stelle eines Gedichtes:

Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen:  
 Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts.  
 Und hast du einer Welt Besitz gewonnen:  
 Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.  
 Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen.  
 Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts.

Persönlichkeit selbst muß sich auch als ein Nichts betrachten. Das Nämliche gilt von Spinoza. Das höchste Gut, zu welchem er uns einladet, nämlich die klare Erkenntniß Gottes, welche uns von allen Illusionen erlösen soll, ist, ethisch betrachtet = Nichts, da ja das Princip seiner ewigen Vernunftordnung durchaus kein ethisches Princip ist, sondern nur ein logisch-physisches. Der Pantheismus kann uns das negativ Wahre lehren, kann uns Weltentsagung und Weltverachtung lehren. Er vermag aber nur Diejenigen zu beruhigen, in welchen die tiefsten Bedürfnisse und heiligsten Forderungen der Persönlichkeit erstickt, oder in welchen diese noch garnicht erwacht sind, welche sich ihrer selbst noch nicht bewußt geworden sind in ihrer ewigen Individualität und in ihrem ewigen Rapport mit einer höheren Welt. Denn die ethische Persönlichkeit bedarf nicht bloß der Resignation, sondern des Trostes, eines realen Ersatzes von einer höheren Natur und in einer höheren Ordnung der Dinge für das in dieser niederen Verlorene. Sie kann und will die Forderung nicht aufgeben, ihre Seele zu erretten, selig zu werden. Und je besser wir durch reifere Erfahrung lernen, die Dinge dieser Welt nicht mehr anzustauen, oder doch nur eine sehr eingeschränkte und bedingte Bewunderung selbst dem Besten, was diese enthält, zu gewähren: desto mehr bedürfen wir Etwas, was wir unbedingt bewundern können, bedürfen einer Weisheit, welche nicht, nachdem sie bis zu Ende durchstudirt worden ist, so unbefriedigend und schaal wird, wie alle Weisheit dieser Welt, sondern einer solchen Weisheit, welche vor unsern Blicken ein ewiges Reich entschleierte, als das absolut Uner schöpfliche und Bewundernswerthe. Und je mehr die Welt eines ihrer Güter nach dem anderen uns wieder nimmt, Jugend, Gesundheit, Arbeitskraft, Freunde: desto mehr bedürfen wir Seiner, welchem wir uns hingeben können mit unbegrenztem Danke, desto mehr verlangt uns darnach, einen Lobgesang zu hören, welcher alle Klage der Welt über Sünde und Kummer und Tod dämpft und weit übertönt.

In demselben Maaße, wie die Jünger Christi sich hineinleben in den Frieden des Reiches Gottes und die anbetende Bewunderung der Herrlichkeit dieses Reiches, wachsen sie zugleich in

der rechten und echten Gleichgültigkeit gegen die Güter und Uebel dieser Welt; ja, sie lernen auch, unter Stürmen und Lebensgefahren ruhig schlafen, gleichwie der Herr, welcher mitten im Sturme auf dem See Genezareth schlummerte — jenes Vorbild des echten Quietismus, der heiligen Ruhe in dem Schooße des himmlischen Vaters, während die Wogen über das Schiff schlugen. Und in demselben Maaße, wie sie an jenem Frieden reicher werden, wachsen sie auch in der christlichen Freude, welche nicht eine Freude ist über dieses oder jenes irdische Gut, was immerhin eine Freude wäre über ein Nichts, sondern im tiefsten Grunde immer die Freude ist über das Eine, gegen welches nicht allein alles Weltliche lauter Nichts ist, sondern welches alle Dinge neu macht, indem es schon jetzt eine neue Welt heraufführt: also die Freude an dem Herrn und seinem Reiche, die Freude über das ewige Leben selbst. Der Friede ist die unumgänglich nöthige Grundlage der Freude, weßhalb die Freude sich niemals ohne Frieden findet, obgleich das Umgekehrte wohl stattfinden kann. Hat man doch wohl von einem bitteren Frieden geredet, einem Frieden, welcher einen Zusatz von Bitterkeit enthalte, in welchem noch eine schmerzliche Entbehrung oder eine schmerzliche Erinnerung zurückgeblieben sei. Und Jemand, welcher viele Unruhe, verschuldete und unverschuldete, durchgemacht, später aber sich zum Herrn bekehrt hatte, wurde einst befragt über den Zustand seines inneren Lebens; da antwortete er: „Ich habe Frieden, aber fröhlich bin ich nicht“ — eine Antwort, welche wohl Mehrere geben könnten. Jedoch darf man sagen, daß ein Friede, in welchem gar keine Freude est, einen unvollkommenen Zustand des christlichen Lebens bezeichnet, wenn auch dieses der Zustand mancher ernstesten und wahren Christen ist, welche die Freude nur funkenweise kennen, nur frohe Augenblicke, während doch der Apostel schreibt: „Freuet euch in dem Herrn allewege“ (Phil. 4, 4), also auffordert zu einer anhaltenden Freude im Gemüthe. Und dieses ist gewiß der christlich normale Zustand, obschon er Vielen unter uns vielmehr nur als ein Ziel vorschwebt, welchem wir näher kommen sollen, als daß wir ihn schon ergriffen hätten, wie denn Manchem sein natürliches Temperament die Sache erschwert. Wo aber das christliche Leben ein ganz freudloses ist, da hat weder der

Friede, noch die bewundernde Anbetung und Liebe die rechte Tiefe, oder wäre dieses auch der Fall, doch nicht die rechte Ausdehnung und Herrschaft im Inneren. Denn die Freude als die lebendige Empfindung von der Gegenwart des höchsten Gutes im Innern, das Gefühl der anhebenden Seligkeit, ist im Grunde der Friede selbst mit seinem fruchtbaren Segen, welcher sich je mehr und mehr ausbreitet nach allen Richtungen des inneren Lebens, seine erwärmenden und belebenden Lichtstrahlen auch über die finstern und kalten Partien desselben ergießt, Kummer und Wehmuth verklärt, und kein Gebiet der Seele unbeleuchtet lassen will. Der Friede; als die ruhige Gewißheit der Versöhnung mit Gott und der Vergebung der Sünden, ist allerdings das Erste, das Eine unbedingt Nothwendige; und wo dieses Eine nicht in Ordnung ist, da bleibt alles Reden von christlicher Freude nur loses und oberflächliches Gerede, Verwechslung christlicher und weltlicher Freude. Solchen aber, welche den Frieden der Versöhnung besitzen und dennoch klagen, daß sie nicht fröhlich sein können, muß gesagt werden: Versenket euch nur noch tiefer in den Frieden, lernet nur immer mehr Dankbarkeit, übet euch noch besser in der Bewunderung und Anbetung; und ihr werdet fröhlich werden!

Ein herrliches Bild des christlichen Seelenfriedens erscheint uns in unfrem Luther, welcher so schmerzlich um dieses Gut gerungen hat. Er ist ein Streiter, ein Mann des immer neu anhebenden Kampfes; aber mitten in dem Kampfe erhebt ihn innerlich der Friede Gottes über die Welt; und wenn dieser zuweilen gestört wird durch die auf ihn einstürmenden großen Anfechtungen, gewinnt er ihn dennoch Kraft seines festen Glaubens immer wieder. Und bei ihm zeigt sich der Friede so oft verbunden mit der Freude im Herrn. Bei ihm finden wir auch die wahre, evangelische Gleichgültigkeit gegen die Güter dieser Welt, selbst gegen die seinem Herzen theuersten, eine Gesinnung, welche ihren großartigen, unvergeßlichen Ausdruck gefunden hat in seinem Heldenliede:

Nehmen sie uns den Leib,  
Gut, Ehr', Kind und Weib:  
Laß fahren dahin,



Sie haben's keinen Erwinnt:

Das Reich muß uns doch bleiben.

In diesem: „Laß fahren dahin!“ spricht sich die christliche Gleichgültigkeit aus, welche zwar keineswegs bedeutet, daß das Opfer nicht ein sehr schmerzliches sei, welche aber eine Erhebung ist über den Schmerz. Und in dem Schlusse: „Das Reich muß uns doch bleiben!“ offenbart sich der ruhige Besitz und die Unanfechtbarkeit eines Gutes, eines Friedens und einer Freude, mit welchem verglichen alle anderen Güter als indifferente gelten müssen.

Auch an Fenelon erblicken wir ein erhebendes Bild des, mit einer stillen Freude verbundenen, christlichen Seelenfriedens. Denn seine vorhin geschilderte theoretische Verirrung, außerdem seine confessionalistische Beschränktheit, beide sind bei ihm praktisch überwunden durch das echt Evangelische seines Gemüthes und durch die wahre Mystik, zu welcher er thatsächlich immer wieder zurückgeführt wird, jene Mystik, von welcher der Apostel redet, wenn er sagt: „Wer dem Herrn anhängt, der ist Ein Geist mit ihm“ (1 Kor. 6, 17). Freilich gehört er nicht zu den hervorragenden Streitern des Herrn, ist nicht der große Mann, wie Luther. Wohl aber ist er ein großer Mensch, ein christlicher Weiser, dessen ganze Persönlichkeit den Stempel der Liebe, der Selbstverleugnung und des Friedens trägt, was alles sich auch in seiner leiblichen Physiognomie abspiegelte, welche, wie seine Originalportraits zeigen, so ganz den Ausdruck des Ueberirdischen trug, des Geistes, der bei ihm zur Seele geworden war, einem Angesichte, aus welchem der innere Friede uns noch entgegenleuchtet. Groß erscheint er nicht allein in der Art und Weise, wie er die großen Bekümmernisse und Widerwärtigkeiten trägt, sondern auch darin, wie er die Kleinen trägt. Gerade Das gehörte zu seiner bewunderns- und liebenswürdigen Eigenthümlichkeit, durch welche er für so Viele ein wahrer Seelsorger geworden ist, daß er einen so großen Blick hatte für das Kleine. Der christliche Friede, welchen die Welt nicht zu überwinden vermag, soll sich ja nicht allein bewähren unter den außerordentlichen Geschicken, bei den großen Entscheidungen, in den weltgeschichtlichen Kämpfen (wie dort auf dem Reichstage

zu Worms in jenem: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“ welches unverkennbar einen großartigen Gegensatz bildet gegen Jenson, welcher in demüthiger Unterwerfung das päpstliche Verdammungsurtheil über seine eigene Lehre von der Kanzel herab verliest), sondern ebensowohl in dem täglichen Gedränge von Prüfungen und Versuchungen, mit welchen das Alltagsleben, seine kleinen, kleinlichen und trivialen Verhältnisse uns umspinnen. Und in dieser Beziehung werden Jenson's Schriften, welche das Bild einer Persönlichkeit zurückwerfen, die schon durch sich selber beruhigend wirkt, allezeit eine große Bedeutung behalten, auch wenn wir mitunter von unserm evangelischen Standpunkte nicht umhin können, ein Correctiv hinzuzufügen. Sowie er uns für unser ganzes Verhalten die Treue im Kleinen anempfiehlt, davor warnend, unsere geistigen Gaben und Kräfte nicht zuzusetzen bei kleinen Untreuen und Versäumnissen, gleich Denen, die ihr irdisches Vermögen zusetzen bei tausenderlei kleinen, nicht beachteten Ausgaben: ebenso legt er uns an's Herz, unsern Frieden nicht stören zu lassen durch die kleinen täglichen und stündlichen Verdrießlichkeiten und Sorgen, durch die Jämmerlichkeiten des täglichen Lebens, das geistlose Wesen dieser Welt, durch die Thorheit und Schlechtigkeit der Menschen, Dinge, durch welche so Viele sich ruiniren lassen, anstatt dieses Alles theils asketisch zu behandeln, nämlich als Stoff und Mittel für die eigene Erziehung, theils als Objecte christlicher — Geringschätzung und Gleichgültigkeit. Viele seiner hierauf bezüglichen Briefe sind wahre Quietive, wie z. B., wenn er an Jemand, der ungeduldig geworden war über die Welt und die Gemeinschaft der Menschen, schreibt: „Laß die Wasser doch nur unter der Brücke durchlaufen (*Laissez couler les eaux sous les ponts*). Laß die Menschen doch Menschen sein, das will sagen, schwache, eitle, unbeständige, ungerechte, falsche, eingebildete und hochmüthige Geschöpfe. Laß die Welt nur immerhin Welt bleiben. Du wirst sie doch nicht daran hindern können. Laß Jeden nur seinem Naturell und seinen Gewohnheiten nachgehen. Du wirst sie nicht aufschmelzen können. Das Kürzeste ist, sie gehen zu lassen und zu tragen. Gewöhne dich doch an Unvernunft und Ungerechtigkeit. Du aber bleibe im Frie-

den, im Schooße Gottes, welcher besser, als du, alle diese Uebel sieht, und welcher sie zuläßt. Begnüge du dich, das Wenige, was dir obliegt, ohne Erhitzung (*sans ardeur*) auszurichten; und alles Andere laß dir so viel sein, als wäre es gar nicht da<sup>\*)</sup>. Dieser Ausspruch, welcher freilich nicht für Jedermann, auch nicht für jede Situation paßt, scheint den Ansirich eines gewissen Stoicismus zu tragen, enthält aber recht verstanden die Wahrheit des Stoicismus auf der Grundlage des Evangeliums. Denn er darf nicht dahin mißverstanden werden, als empfehle er einen bloß christlich tingirten Egoismus, eine solche Gleichgültigkeit, welche die Liebe gegen die Menschen ausschließt. Das liegt dem Geiste und Gedankengange Fénelon's durchaus ferne. Wenn wir uns im Frieden erhalten in Gottes Schooße, an seinem Vaterherzen, und alsdann das Geringe, was von uns abhängt, wirklich ausrichten, so will Dieses ja, christlich verstanden, sagen, daß wir an dem uns angewiesenen Plage und mit den uns anvertrauten Gaben für das Reich Gottes, als für das letzte und höchste Ziet, arbeiten, und hiermit zugleich für die Angelegenheiten der Menschheit und des einzelnen Menschen an unserm Theile mitarbeiten, indem wir uns sympathisch davon bewegt fühlen. Aber allerdings will es daneben auch sagen, daß die Thorheit und Schlechtigkeit der Menschen unsre eigne Gemeinschaft mit dem Herrn nicht stören dürfe, und daß wir nicht denken sollen, durch unsre Ungeduld und hitzigen Eifer ändern zu können, was zu ändern nun einmal außer unsrer Macht liegt, was Gott der Herr zuläßt und duldet in seiner Langmuth. Es will sagen, daß wir in unserm Innern eine Region haben sollen, in welche die weltlichen Störungen und Verdrießlichkeiten, alle die irdischen Unruhen, sich nicht hineindrängen können, daß die zahllosen Dinge, welche uns täglich überlaufen wollen, nicht weiter kommen dürfen, als nur in die äußeren Gemächer unsrer Seele, daß ihnen aber der Eingang nicht zu gestatten ist in das innerste Heiligthum, wo ungetrübte, unzerstörbare Stille wohnen soll.

---

\*) Fénelon, *Lettres spirituelles*: „Ne point prendre feu (nicht außer uns gerathen) sur les dérèglements des hommes, mais remettre tout à Dieu en paix dans l'accomplissement de nos devoirs.“

## §. 110.

Die Summa der vorstehenden Erörterung ist diese: das gründlichste Quietiv, die gründlichste Beruhigung und den tiefsten Frieden, hiermit auch die innigste Freude, gewinnen wir allein in der Gemeinschaft des Herrn. Zwar wissen wir, daß der Trost des Evangeliums oft gemißbraucht worden, daß selbst die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht selten verwandt worden ist als ein Schlaftrunk, ein Opiat für das Gewissen. Jedoch beweist Das durchaus nichts gegen die Sache selbst. Abusus optimi pessimus. Aber alle weltlichen Quietive, wie die folgenden: über seine Fehler sich keine Scrupel zu machen, da Gott ja viel zu gütig sei, um so genau mit uns abzurechnen, unter Widerwärtigkeiten sich in die Nothwendigkeit, in Das, was sich nun einmal nicht ändern lasse, eben zu schicken, auf die Wirkung der Zeit zu hoffen, welche Alles ausgleiche, Vergessenheit zu suchen in den Zerstreuungen, oder in der Arbeit, die Welt zu nehmen, wie sie ist, (nämlich in geistloser Gleichgültigkeit, während man selber, keine andere Welt kennt, noch weniger in einer anderen Welt lebt) die Welt ihre krummen Wege laufen zu lassen, (während man selbst in der nämlichen Spur einhergeht) u. s. w. dieses Alles sind mehr oder weniger schlechte, oder unzulängliche Palliative, unter welchen allerdings Arbeitsamkeit und eine geordnete Thätigkeit zu den besten gehören mögen. Jedoch selbst die tiefsten jener weltlichen Quietive enthalten keine Arznei für das tiefste Weh des Menschenherzens.

Leute, welche einer kalten und trostlosen Resignation sich nicht überlassen können, welchen aber der Friede Christi fremd ist, besonders solche, die seit ihrer Jugendzeit stehen geblieben sind bei einer religionslosen Ethik, deren Leerheit und Trockenheit sie jedoch nicht befriedigen kann, suchen oft unter äußeren und inneren Widerwärtigkeiten ein Quietiv in den schönen Künsten. Gewiß haben diese eine in hohem Grade stillende und besänftigende Kraft, indem sie uns in eine Stimmung versetzen, in welcher wir unser selbst und der Wirklichkeit mit allen ihren Plagen vergessen, indem sie, wie durch einen Zauber, uns in eine andere, höhere

Welt entrücken, über welche sich ein Geist des Friedens ausbreitet, in welcher Alles, was in ihr lebet und webet, wie umfriedet ist von der Ruhe der Ewigkeit. Auch wird die Kunst immer eine Trösterin der Menschen bleiben, obgleich sie den ewigen Trost ihnen niemals geben wird, wozu sie auch gar nicht bestimmt ist. Besonders können wir hier die Musik anführen, „die edle Frau Musica“, wie Luther sie nennt, und welche er selbst pflegte und in hohen Ehren hielt, „weil sie den Teufel austreibt und die Menschen fröhlich macht“. Keine andere Kunst hat eine so unmittelbare Macht, wie diese, nicht allein das Gemüth anzuregen, zu beleben (zu animiren), sondern auch zu beruhigen. Selbst alsdann, wenn sie die tiefste Wehmuth, die innigste und schmerzlichste Sehnsucht, oder auch den Sturm der Leidenschaften zum Ausbruche bringt, lösen sich dennoch in ihr alle Stimmungen wieder in Harmonie, Rhythmus und Melodie auf, worin jeder irdische Schmerz seinen Stachel verloren hat, jeder Druck der Wirklichkeit gehoben ist. Wir ahnen, daß ein Land des Friedens und des Glückes uns näher gerückt ist, aus welchem die Ideale, und nicht am wenigsten die unsres eigenen Herzens — denn Jeder, der mit Hingebung und Phantasie zuzuhören versteht, kann in der Musik seine eigenen geheimsten Wünsche, seine innersten Schmerzen und Freuden, seine Last und seine Lust vernehmen — uns wie die Stimmen einer überirdischen Auferstehungs- und Verklärungswelt entgegentönen. Und obgleich die meisten dieser Ideale für uns in der Wirklichkeit unerreichbar sind: dennoch ertönen sie hier wie in unmittelbarer Gegenwart, in welcher wir sie uns zu eigen machen können, und in welcher selbst die Wehmuth und der Schmerz und das nie gestillte Verlangen — wie in den Beethoven'schen Symphonien und in sämmtlichen Mozart'schen Zauber-schöpfungen — unserer Seele sich anschniegen wie lauter Glück und Freude. Daher die Befriedigung und Ruhe in dieser Stimmung, die volle Hingebung der Seele an dieselbe, und das frohe Verlangen, sie länger festzuhalten (weßhalb denn der Ruf *da capo*), wie die Musik sie bei uns hervorruft. Keine andere Kunst leidet in diesem Maße die Wiederholung, und keine andere verlangt sie, „die Repetition“, so sehr und so häufig, nur damit die Seele



dahin kommen könne, in der angeklungenen Stimmung sich recht zu wiegen und auszuruhen. Schon in alter Zeit hat man es wohl erkannt, daß die Musik nicht allein als Motiv zu gebrauchen sei sondern daß sie auch die Bedeutung eines mächtigen Quietivs habe. Dieses offenbart sich schon in David's Harfenspiel vor König Saul. Denn, solange David auf der Harfe spielte, wurde Saul's Gemüth erquickt, und der böse Geist, der ihn beunruhigte und ängstete, wich von ihm (1. Sam. 16, 23. 15). Dieselbe besänftigende Macht der Töne hatten auch die Griechen im Sinne, wenn sie in bildlichem Sinne von melodischen Weisen und Zauber-  
gesängen redeten, durch welche sogar die Todesfurcht beschworen werde, durch welche man das Kind (die kindische Natur) in uns zur Ruhe bringe, welches so furchsam und unruhig sei, und unablässig durch die Macht der Harmonie müsse eingelullt werden. Diese beruhigende, die Sorgen und Bekümmernisse auflösende, die schwere irdische Materie erleichternde und gleichsam zertheilende Wundermacht der Musik bewährt sich seit den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag immer auf's Neue. Den Eindruck, welchen sie hervorbringt, hat keine Bildung, keine Reflexion abzuschwächen vermocht. Vollends die religiöse Musik, aus welcher nicht das Glückseligkeits-, sondern das Seligkeitsideal uns entgegentönt, kann uns ja über alle irdische Noth und Unruhe wie auf Engelsflügeln emporheben.

Und dennoch, wenn man die Sache von allen Seiten erwogen hat, gelangt man zu dem Resultate, daß die Kunst, in welcher Gestalt sie auch auftrete, niemals den vollen wirklichen Seelenfrieden, die wahre Beruhigung uns zu gewähren im Stande ist. Alle Kunst erhält ja doch nur in dem ethischen Zusammenhange des Lebens ihre wahre Bedeutung, nämlich dadurch, daß sie uns auf Etwas hinweist, was höher ist und edler, als die Kunst, dadurch, daß sie ein „Schatten ist der zukünftigen Güter“. Ihre letzte und tiefste Bedeutung ist von prophetischer und eschatologischer Natur, indem sie durch die Befreiung, die Loslösung vom irdischen Drucke, welche sie uns im Scheine und spielend gewährt, zugleich uns als Zeugniß dienen soll einer wahren, höheren Befreiung welche uns in der Wirklichkeit, nämlich der zukünftigen Welt-

harmonie bereitet ist. Aber die Kunst, als bloße Kunst und außerhalb des ethischen Zusammenhanges, ist nur eine Sirene, deren Gefänge unser Gemüth hinnehmen und in einen Traumeszustand einschläfern, nur eine Maja, eine bezaubernde Betrügerin, welche uns hintergeht durch den bloßen Schein des Wahren und Ewigen. Die ästhetische Beruhigung ist nur ein rasch vorübergehender Friede und eine scheinbare Versöhnung. Und wenn wir aus ihren Illusionen erwachen und alsdann nichts Höheres, nichts Besseres besitzen, als nur die Kunst, so befinden wir uns wieder in dem alten Glende, auf den nackten Sandbänken der Wirklichkeit, von welchen wir auf einige Augenblicke entrückt waren. Christus allein kann den Frieden uns geben, welcher nicht von uns genommen werden kann, indem er nicht damit anfängt, uns hineinzuzaubern in ästhetische Illusionen, sondern damit, daß er uns die Wirklichkeit zeigt in ihrem ganzen Ernste, ihrer Noth, ja, uns zeigt, daß die Noth bei Weitem größer und drohender ist, als wir sie uns vorstellten, und zwar darum, weil ihre Quelle in unserm eigenen Herzen rinnt, welcher alsdann aber nicht in ästhetischem, sondern in ethischem Sinne zu uns spricht: „Kommet her zu mir, Alle, die ihr mühselig und beladen seid, auf daß ihr Ruhe findet für eure Seelen. Ich will euch Ruhe geben“ (Matth. 11, 28 ff.).

## Der christliche Charakter.

### §. 111.

Unter der fortschreitenden Heiligung bildet sich der christliche Charakter (die christliche Persönlichkeit) aus, und gewinnt immer mehr sein wahres Gepräge, als Diener und Dienerin des Herrn nach dem Vorbilde Christi. Der Charakter wächst und entwickelt sich in der Schule der Wirklichkeit, der Schule des Lebens und seiner Prüfungen, unter der Ausübung eines Berufes und in fortgesetztem Verkehre mit Anderen, mit der umgebenden Gemeinschaft, im Kampfe mit der Welt. Mögen die Kreise, die um uns gezogen sind, größer sein oder kleiner: jedenfalls gilt es auch von dem christlichen Charakter, was der Dichter von dem

Charakter im Allgemeinen sagt, daß, während das Talent, namentlich das künstlerische, sich in der Stille bildet, der Charakter gebildet wird mitten in der Bewegung der Welt, unter ihrer Unruhe und ihren Conflicten. Da der Charakter in der Einheit der Gesinnung und der Energie besteht, welche die Gesinnung in That und Leben umsetzt: so beruht die Reife, die Vollkommenheit des Charakters theils auf seiner Reinheit und Stärke, theils auf seinem inneren Reichthum und seiner Harmonie, nach dem Vorbilde des Herrn.

Der reine Charakter ist der unvermischte (*ἀνέσθαιος*) Charakter. Ihn bestimmen keine fremden Mächte; die Liebe zu Gott und zu dem Reiche Gottes ist die einzige, das Herz beherrschende und den Willen bestimmende Macht, so daß fortgesetzte Reinigung des Herzens eine unerläßliche Bedingung ist, um mehr und mehr hinaufzukommen zu der Reinheit des Charakters. Zu der christlichen Reinheit des Charakters gehört aber auch die Reinheit der Lebensanschauung und der Grundsätze. Sowie die Wissenschaft uns gewisse Mischformen der Ethik aufzeigt, in welchen christliche und heidnische Anschauungen sich verbunden hatten, wie z. B. die Ethik des Mittelalters oft eine Mischung christlicher und aristotelischer Ethik erkennen ließ: ebenso zeigt uns das Leben oft solche Misch- und Zwittercharaktere, in deren christliche und heidnische Anschauungen unkritisch verbunden sind. Die Kirchengeschichte zeigt uns Charaktere mit einem unbewußten Zusatze griechischen, römischen oder auch nordischen Heidenthums; und wer dürfte es z. B. verkennen, daß die großen Päpste des Mittelalters, ein Gregor VII., ein Innocenz III., diese gewaltigen, viel bewunderten Kirchenfürsten, derartige Charaktere waren, in denen Christenthum und römisches Heidenthum eigenthümlich gemischt waren? Denn während sie kämpfen für das Reich Gottes, verwandelt sich ihnen dasselbe in ein Reich dieser Welt; und sie kämpfen „für die ewige Stadt“, welche sie zur Herrscherin der Welt machen wollen in einem neuen Sinne des Wortes. Im Gegensatze gegen jene mittelalterlichen Gestalten erblicken wir in Luther den reinchristlichen Charakter, welcher niemals für irgend welches irdisches und zeitliches Ziel streitet, als wäre dieses das Höchste, sondern

einzig und allein für das Reich Gottes. Bis in die neueste Zeit lehrt das Leben uns gemischte Charaktere mannigfacher Art kennen. Da giebt es christliche Charaktere mit unbewußten Zusätzen von Stoicismus; und kaum wird man es bestreiten können, daß sich nicht allein in Calvin's, sondern auch in Schleiermacher's Persönlichkeit ein Element des Stoicismus regte, welches in ihre tiefste Lebensanschauung aufgenommen war, welches auch mit ihrer dogmatischen Anschauung (namentlich ihrer Prädestinationslehre) zusammenhing. Andere giebt es, welche einen Zusatz von Eudämonismus in sich tragen, wieder Andere von heidnischem Optimismus oder auch Pessimismus. Und je complicirter und hunter sich die Welt- und Gesellschaftsverhältnisse gestalten, je mehr es sich darum handelt, das Christliche in Beziehung und Wechselwirkung zu setzen mit dem Humanen in allen seinen verschiedenen Arten und Erscheinungen: desto leichter können, auch in Betreff der Charakterbildungen, derartige Mischungen zu Tage kommen. Und diese machen ein wichtiges Capitel aus, wenn es gilt, Ernst zu machen mit der Ablegung des alten Menschen. Denn bei rechter Selbstprüfung werden die Meisten entdecken, wie sie sich den einen oder anderen praktischen Grundsatz angeeignet haben, der aus einer ganz anderen Quelle stammt, als aus dem Christenthume, sei's nun der Grundsatz des stolzen Selbstgefühls oder des genüßsüchtigen Eudämonismus, oder auch bloßer Weltflucht. Ohne die rechte Lauterkeit und Ungetrübtheit der Gesinnung, wie der ganzen Lebensanschauung, wird auch die Energie und Festigkeit des Charakters nicht der rechten Art sein. Denn die Energie des christlichen Charakters ist keineswegs die Energie, diesen oder jenen selbsteigenen, irdischen Zweck à tout prix durchzusetzen, sondern so zu handeln, daß der Forderung: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!“ jederzeit Genüge geschehe. Daher gehört es gerade zu der Festigkeit eines christlichen Charakters, nicht rücksichtslos jedes Mittel anzuwenden, sondern nur Gottes eigene Mittel. Was bei weltlichen Charakteren oft als Energie bezeichnet wird, ist jene Rücksichtslosigkeit, mit welcher sie einen weltlichen Zweck durchsetzen, oder die unbeugsame Festigkeit, welche vor keinem Hindernisse

welches es auch sei, zurückweicht, bis sie zum Ziele hindurchgedrungen ist. Aber diese Festigkeit beruht bloß darauf, daß ihr Wille, auf eine ethisch unfreie Art, fest geworden ist in irgend einem sonderlichen irdischen Zwecke, während der christliche Charakter seinen Willen nur auf Eines mit aller Festigkeit gestellt hat, auf das Reich Gottes, und, obgleich er mit Nachdruck jeden pflichtmäßigen irdischen Zweck verfolgt, dennoch in Betreff jedes irdischen Zweckes zugleich mit Luther zu sprechen bereit ist: „Daß fahren dahin!“ Daher findet eine Wechselwirkung Statt zwischen der Reinheit des Charakters und seiner Festigkeit. Nur der reine Wille kann auch der in Wahrheit energische sein: denn die wahre Energie beweist sich darin, daß sie die Forderungen des Reiches Gottes mit Hintanzetzung alles Anderen durchsetzt, und das nicht bloß kämpfend, sondern auch leidend, während der weltliche Charakter nur dadurch seine Siege über die Welt gewinnt, daß er in einem anderen, und zwar tieferen Sinne sich von der Welt besiegen läßt, dadurch, daß er sein Gewissen zum Opfer bringt, und den Abgöttern Weihrauch streut. Auf der anderen Seite muß man aber auch sagen, daß nur der wahrhaft energische Wille auch der in Wahrheit reine ist. Denn ein ohnmächtiger und unbeständiger Wille, welcher im wirklichen Handeln wieder und wieder seinem Fleische und der Welt nachgiebt, täglich seine guten Vorsätze verleugnet und hintansetzt, noch ehe der Hahn dreimal gekräht hat, ein solcher Wille kann doch nur in einem sehr eingeschränkten Sinne ein reiner Wille heißen.

Allein die Vollkommenheit des christlichen Charakters beruht nicht allein auf seiner Reinheit und Energie, sondern auch auf seinem inneren Reichthum und seiner inneren Harmonie, wie Beides im höchsten und vollkommensten Sinne uns in dem Vorbilde Christi erscheint. Das Harmonische ist die Einheit verschiedener, selbst entgegengesetzter Momente; und die Harmonie wird daher näher bestimmt durch den Reichthum und die Mannigfaltigkeit Dessen, was harmonisirt wird. Je vielseitiger eine Individualität ist, je mehr Interessen, und zwar nicht allein persönliche, sondern auch allgemeine sie in sich zu fassen und zu umspannen vermag, je reicher die Fülle ihres Gemüths ist: desto größer, volltöniger und schöner



kann auch die Harmonie werden. Es giebt feste und kraftvolle Charaktere, welche jedoch nur in geringem Grade harmonisch sind, weil ihre Festigkeit nichts weiter als Starrheit ist, indem sie unbiegsam und steif auf Eines versessen sind, an Einem Punkte festhalten, oder sich doch nur in einem engen Kreise von Interessen bewegen. Aber einen vollendeten Charakter giebt es nicht außer dem unseres Herrn und Meisters. Kein menschlicher Charakter ist ohne Dissonanzen, weil keiner ohne Sünde ist. Und auch kein christlicher Charakter ist ohne Dissonanzen; ja, diese werden dem christlichen Charakter erst recht bewußt, obgleich er durch die Kraft der Erlösung sie überwinden lernt, und bei fortschreitender Reife je mehr und mehr harmonisch wird. Das Disharmonische in dem christlichen Charakter rührt hauptsächlich daher, daß dem Willen die Kraft abgeht, die Einheit seiner verschiedenen Momente zuwege zu bringen, und daß zwischen Erkennen und Handeln ein Widerspruch entsteht („das Gute, das ich will, das thue ich nicht“ Röm. 7, 19), welcher auf einen Widerstreit zurückweist zwischen dem Willen und seinem Organismus, dem seelischen sowohl als dem leiblichen, ein Widerstreit zwischen dem höheren geistlichen Leben und dem natürlichen Temperamentsleben, welches letztere der Geist noch nicht völlig zu beherrschen vermag.

Vor der Biographie der Fürstin von Gallitzin,\*) jener edlen Freundin von Hemsterhuys und Oberberg, von Fr. Jacobi und Hamann, findet sich eine Vignette, die einen Schmetterling darstellt, welcher sich mühsam dem Larvenzustande entwindet, indem er die halb entfalteten Schwingen ausstreckt, um sich aus der fesselnden Hülle loszureißen und sich frei aufzuschwingen in höhere Regionen. Die Vignette: halb Wurm, halb Vogel mit nur halbentfalteten Flügeln, gewährt ein Bild des christlichen Lebens. Weiter bringen wir es hinieden nicht. „Wir sollen aber alle verwandelt werden“ (1. Kor. 15, 52).

---

\*) Katerkamp, Denkwürdigkeiten a. d. Leben der Fürstin A. v. Galitzin. Münster 1828.

## §. 112.

Die Mannigfaltigkeit christlicher Charaktere beruht auf der Mannigfaltigkeit der menschlichen Individualitäten; und wenn auch der christliche Grundtypus zu allen Zeiten derselbe bleibt, so ist doch die Möglichkeit vorhanden zu ebenso vielen christlichen Charakteren, als es verschiedene menschliche Individualitäten giebt. Hierauf beruht auch die große Mannigfaltigkeit der Gnadengaben oder Charismen. Zeitalter, Confession, Nationalität, sind freilich mitbestimmende Factoren. Denn anders erscheint der christliche Charakter in der Urzeit der Kirche, anders im Mittelalter, wieder anders in der Zeit der Reformation und in der Neuzeit; einen anderen Stempel trägt er im Katholicismus, einen anderen im Protestantismus, und unter den Nationen des Südens ist er nicht derselbe, wie unter denen des Nordens. Aber überwiegend ist doch der Einfluß der eigenen Naturanlage eines Individuums, der Einfluß seiner physisch-psychischen Organisation auf die Gestaltung der Charaktereigenthümlichkeit. Es giebt Charaktere, welche vorzugsweise organisirt sind in der contemplativ-mystischen Richtung, wie der Apostel Johannes und viele der großen Lehrer der Kirche, deren energische Gedankenschöpfungen und reiche Gebetsergießungen die ihnen eigenthümlichen Thaten sind, während sie in geringerem Grade berufen erscheinen zu einer nach außen sich ausbreitenden Thätigkeit. Andere giebt es, welche gerade überwiegend für eine solche in's Leben und in die Welt eingreifende Wirksamkeit organisirt sind, wie Petrus und die ganze Reihe der kirchenorganisatorischen Charaktere, wieder Andere aber, wie Paulus und Augustin, für die Vereinigung und gegenseitige Durchdringung der Contemplation und der Praxis. Auf dem praktischen Gebiete selbst begegnet uns ein Gegensatz zwischen den heroischen Charakteren: Märtyrern, Missionaren und reformatorischen Persönlichkeiten, und den Charakteren stille tragender Geduld und Resignation, zu welchen z. B. die oben geschilderte edle Gestalt eines Fenelon gehört; oder auch der Gegensatz zwischen jener heroischen Charakteren und solchen, die sich vielmehr in stillen Liebeswerken entfalten und darstellen, wie ein Spener, ein Herm. Francke, wie so viele, theils Männer

theils Frauen, welche zu unsrer Zeit im Dienste der inneren Mission gearbeitet haben und arbeiten. In Folge psychologischer Naturunterschiede stellt sich uns auch der Gegensatz der resoluten, rasch handelnden, und der vorsichtigen, besonnen überlegenden Charaktere dar. Die hier angedeuteten allgemeinen Gegensätze, welche sich bis in's Unendliche nuanciren, finden sich eben sowohl bei Frauen, wie bei Männern, obschon dem weiblichen Charakter seine Thätigkeit überwiegend im Schooße des Familienlebens angewiesen ist, wofür Maria und Martha, beide dem Herrn nahe stehend und werth, bleibende Vorbilder sind.

Wenn man öfter die Klage hört über den Mangel unsrer Zeit an christlichen Charakteren: so behaupten wir dagegen, was nicht eben schwer halten würde an Beispielen nachzuweisen, daß in unsrem Jahrhunderte bedeutende christliche Charactere sich gezeigt haben, sowohl unter den zum Lehramte Berufenen als in den Gemeinden. Daß aber der christliche Charakter im Laienstande weniger in die Augen fällt, beruht zugleich darauf, daß das christliche Leben nicht dasselbe exclusiv kirchliche und unmittelbar religiöse Gepräge trägt, wie in einer früheren Zeit, und darauf, daß das Christliche in unsern Tagen oft unter dem allgemein Humanen verborgen ist und nur für die nähere, aufmerksamere Beobachtung erkennbar wird. Wo nicht besondere Umstände das Christliche kenntlich machen, da können zwei Individuen sich äußerlich gleich verhalten, unter den nämlichen Formen der Humanität, während das Innere (Motiv und Quietiv) doch in so hohem Grade verschieden ist.

---

### III.

## Das Gesetz.

### Pflicht und Gesetz. Sittengesetz und Naturgesetz. Auctorität.

#### §. 113.

Was die Tugend ist als Erfüllung, Dasselbe ist die Pflicht, als Forderung betrachtet, weshalb auch die ganze Tugendlehre sich als Pflichtenlehre behandeln läßt. Eine Tugend, eine Liebe, welche nicht durch die Pflicht bestimmt wird, welche keine Sache des Gewissens ist, auch weder ein Gehorsamsverhältniß in sich schließt, noch das einer dienenden Hingebung, ist und bleibt unethisch, wie wir denn auch gesehen haben, daß die vorbildliche Liebe Christi Eins war mit seinem vollkommenen Gehorsam. Die Pflicht aber weist zurück auf das Gesetz, als die Norm des Guten, die ewige Regel und Richtschnur für unsren Willen, für unser Handeln sowohl als für unser ganzes Sein. Wenn der Sprachgebrauch uns den Ausdruck in den Mund legt: „dieses ist meine Pflicht“, aber uns nicht erlaubt zu sagen: „dieses ist mein Gesetz“, von dem Gesetze uns nur reden läßt als einem für Alle gültigen: so macht er uns dadurch aufmerksam, daß die Pflicht eben das Verhältniß des Gesetzes zu dem einzelnen Subjecte bedeutet. Da nun im Christenthume die Stellung des Gesetzes und der Pflicht zu dem menschlichen Bewußtsein und Willen ein ganz anderes ist, als außerhalb des Christenthums, und da dieses

nicht allein das für Israel geoffenbarte Gesetz zu seiner Voraussetzung hat, sondern auch das von allem Anfange in des Menschen Herz geschriebene Gesetz: so ist es unmöglich, die christliche Anschauung von dem Gesetze deutlich darzulegen ohne einen Rückblick auf diese verschiedenen Erscheinungen des Gesetzes, welche durch Christus ihre Vollendung erhalten haben. Zuvörderst wollen wir also das Gesetz in Betracht ziehen, sofern es eine allgemeine Thatsache des menschlichen Bewußtseins ist, eine Thatsache, ohne deren Anerkennung das Christenthum selbst nicht anerkannt werden kann.

### §. 114.

Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sind Bestimmungen, welche von dem Gesetze Gottes in unserm Inneren unzertrennlich sind, und ohne welche es überhaupt nicht den Charakter des Gesetzes haben würde. Es kündigt sich an als ein allgemeingültiges: denn indem es mit seinen Forderungen sich an den Einzelnen wendet, umspannt es zugleich die ganze Welt der Persönlichkeiten, als die für Alle geltende Norm. Dasselbe Gesetz, welches wir in unserm Innersten vernehmen, so oft wir in der Einsamkeit uns sammeln und auf die Stimme unsres Gewissens horchen, tritt uns auch von außen entgegen, als eine objective geschichtliche Macht: denn seine Normen sind die bestimmenden für die Ordnungen der Gesellschaft in Familie und Staat, für die Sitte und für die Rechtsverhältnisse, für alle socialen Verbände. Wie verschieden diese auch zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Volksstämmen sein mögen: Das, was ihnen einen höheren Werth, als den bloß zeitlichen verleiht, welcher durch das sinnliche Wohlfühlen bestimmt wird, ist ihr Zusammenhang mit jenem allgemeinen Gesetze; und ihr, sei es freundliches oder feindliches, Verhältniß zu demselben Gesetze ist es auch allein, was ihnen Achtung und Anerkennung verschafft, oder das Gegentheil. Es meldet sich mit unabweislicher Nothwendigkeit: denn es ist von dem Menschen eben so unabhängig, wie jenes Gesetz, welches die Bahnen der Sterne, das Wachsthum der Pflanzen und das rege Treiben der Thierwelt beherrscht, und seine Forderung ist nicht weniger fühl-



bar für unser Gewissen, als das Gesetz der Schwere für unsern Körper. Jedoch ist es wesentlich verschieden von dem Naturgesetze. Wenn man diesen Unterschied dahin bestimmt hat: das Gesetz der Sittlichkeit (Moralgesetz) drücke eine Forderung, ein „Soll“ aus, während das Naturgesetz mit einer Nothwendigkeit wirke, welche ihre Zwecke unmittelbar in's Werk setze, so bedarf dieses jedenfalls einer näheren Bestimmung. Denn auch die Natur drückt an vielen Stellen eine Forderung aus, welche keineswegs unmittelbar und wie von selbst befriedigt wird. Wir wollen hierbei nicht allein an die natürlichen Triebe und Reize erinnern, welche alle der Ausdruck eines unbefriedigten Anspruchs der Natur sind, also doch auch eine Forderung ausdrücken; sondern daran wollen wir erinnern, daß die Natur selbst uns Gegensätze des Normalen und des Nicht-Normalen vor Augen führt, Mißgeburten und Mißbildungen zeigt, bei welchen wir den Eindruck einer nicht befriedigten Naturforderung empfangen, eines „Soll“, welchem aber die einzelnen Naturindividuen nur unvollkommen entsprechen, oder gegen welches sie sogar in schreiendem Widerspruche stehen. Auch die Naturforschung wird bei solchen Erscheinungen gezwungen, von Demjenigen zu reden, was sein sollte, aber nicht ist. Jedoch — auf welche Art wir diese Abnormitäten auf dem Gebiete der Natur auch erklären mögen — der Unterschied zwischen dem Naturgesetze und dem Sittengesetze bleibt dieser, daß nur das letztere ein „Soll“ ausdrückt, welches zugleich eine Schuldigkeit bedeutet, Etwas, das sich also gebührt. Es ist nicht allein überhaupt eine Macht, welche sich durch das Sittengesetz ankündigt, sondern eine Macht, welche zugleich eine gebietende Hoheit, ein Auctorität ist, eine Macht, welche unsre freie Anerkennung in Anspruch nimmt, sich an unsern Willen wendet, Gehorsam und freie Unterordnung fordert; wie sie denn unsrem Bewußtsein zugleich auch Hochachtung und Ehrfurcht abnöthigt, Verantwortung und Zurechnung mit sich führt. Nur darum kann das Moralgesetz sein „Soll“ aussprechen, als ein „Also gebührt sich's!“, weil es das Gesetz ist für den freien Willen.

Demzufolge protestiren wir gegen den ethischen Naturalismus, welcher den hier bezeichneten wesentlichen Unterschied in

Abrede stellt, und welcher u. A. seinen Ausdruck gefunden hat in Schleiermacher's berühmter Abhandlung „über das Verhältniß zwischen dem Naturgesetze und dem Sittengesetze“. Für den ethischen Naturalismus, welcher zugleich Determinismus heißen darf, ist das Sittengesetz nur das höchste Naturgesetz, ja, das Naturgesetz selbst, wie dieses auf der höchsten der uns bekannten Lebensstufen in Thätigkeit tritt, nämlich in dem selbstbewußten Leben. Weil nun die höchste Lebenspotenz, das heißt, die Natur als selbstbewußte Vernunft, in den menschlichen Individuen nicht von vorne herein (sofern noch in ihnen die niedere Potenz, nämlich das sinnliche, animalische Leben das Vorherrschende sei) zu ihrer vollen Herrschaft kommen könne: darum müsse sie (die Natur) ihre Thätigkeit beginnen mit einer Forderung, einem Gebote, einem „Soll“, welches aber nach und nach verschwinde in demselben Verhältnisse, wie das vernünftige Leben sich fortschreitend entwickle und das Gepräge einer höheren Nothwendigkeit annehme. Der Grundirrtum dieser ganzen Anschauungsweise beruht darauf, daß völlig verkannt wird, wie der Uebergang vom Naturgesetze zum Sittengesetze, von dem Reiche des Bewußtlosen zu dem des Selbstbewußtseins, von der Welt der unvernünftigen, stummen, an ihre Instincte gebundenen Wesen zu der Welt der vernünftigen, redenden und freien Wesen, keineswegs ein Uebergang ist, wie von den Gesetzen der unorganischen Natur zu denen der organischen, oder von den Gesetzen des Pflanzenlebens zu denen des Thierlebens, lauter Uebergänge innerhalb eines und desselben Systems, während der Uebergang von dem Naturgesetze zu dem Sittengesetze vielmehr der Uebergang ist zu einer neuen und anderen Welt, welcher einen Gegensatz bildet, nicht zu dieser oder jener einzelnen Stufe des Naturlebens, sondern zu dem ganzen physischen Kosmos.\*) Die Erklärung aber dieses Neuen, die Antwort auf die Frage, wie Selbstbewußtsein und Freiheit, wie

---

\*) Vgl. Humboldt's Kosmos I, 386: „Gesetze anderer, geheimnißvollerer Art walten in den höchsten Lebenskreisen der organischen Welt: in denen des vielfach gestalteten, mit schaffender Geisteskraft begabten, sprach-erzeugenden Menschengeschlechts. Ein physisches Naturgemälde bezeichnet

Sprache und Handlung, mitten in der Natur aufkommen, wird der Naturalismus uns immer schuldig bleiben. Möge der naturalistische Denker immerhin alles Andere aus dem Naturgesetze erklären können: Eines kann er nicht erklären, nämlich sich selbst, den denkenden und wollenden Geist, die freie, verantwortliche Persönlichkeit. Denn mit der bloßen Vorstellung von einem „sich potenzirenden Naturgesetze“ ist Nichts erklärt, da man gerade Das uns vorstellbar und begreiflich machen müßte, wie die blind existirende, in der Nothwendigkeit gebundene Natur durch eigene Kraft sich da hinauf potenziren könne, daß sie auf einmal eine sehende und bewußt wollende wird. Das ethische „Soll“ wird sich in alle Ewigkeit nicht aus der Natur erklären lassen. Nicht von unten kommt es her, sondern von oben. Der Gegensatz zwischen Gut und Böse wird zu allen Zeiten einen völlig anderen Eindruck auf das menschliche Bewußtsein hervorbringen, als der Gegensatz zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen einer glücklichen oder unglücklichen, bloß durch äußere Umstände zurückgebrängten und gestörten, Naturentwicklung. Und die höchsten Phänomene des Bösen, wie die Geschichte und Erfahrung sie uns aufweist, werden stets einer Erklärung spotten, welche sie aus Fleisch und Blut ableiten will, aus einem Uebergewichte der Sinnlichkeit oder einer Schwäche der Vernunft, oder daher, daß die Vernunft nur „noch nicht“ zur Herrschaft in ihnen gekommen sei.

Während wir aber die wesentliche Verschiedenheit von Naturgesetz und Sittengesetz behaupten, sind wir doch weit entfernt, einen unauflösliehen Dualismus zu lehren, und vermögen nicht mit Kant, dessen Anschauung gegen die Schleiermacher'sche den Gegensatz bildet, einen unveröhnlichen Widerstreit zwischen Sittengesetz und Naturgesetz anzunehmen, einen Dualismus, in Folge dessen in dem Menschen nothwendig ein unaufhörlicher Streit stattfinden soll zwischen Vernunft und Naturtrieb, Tugend und Sinn-

---

die Grenze, wo die Sphäre der Intelligenz beginnt, und der ferne Blick sich senkt in eine andere Welt. Es bezeichnet die Grenze, und überschreitet sie nicht.“

lichkeit, Pflicht und Neigung. Ein solcher unversöhnlicher Dualismus zwischen dem Sittengesetze und dem Naturgesetze würde nicht allein in Gottes Wesen selbst einen ungelösten Dualismus hineinbringen, sofern es doch ein und derselbe Gott ist, welcher sich in den beiden Welten offenbart, sondern würde zugleich auch die Einheit der menschlichen Natur aufheben, sofern es doch derselbe Mensch ist, dessen Gehirn, Nervensystem, Blutumlauf und sinnliche Triebe bestimmt werden durch das Naturgesetz, und derselbe, dessen Wille sich nach dem Sittengesetze richten soll, welcher aber, unter der Voraussetzung eines absoluten Dualismus dieser Art, zu einem unablässigen und resultatlosen Kampfe verurtheilt sein würde. Nichts desto weniger enthält die Kantische Anschauungsweise eine tiefere Wahrheit als die Schleiermachersche, weil sie einen tieferen Blick thut in den factischen Zustand der menschlichen Natur, in das praktische Räthsel der menschlichen Natur, welches seine Lösung erst durch die Erlösung, durch den persönlichen Erlöser findet, in dessen sündlosem Vorbilde die harmonische Einheit des Naturgesetzes und des Sittengesetzes vor uns steht.

### §. 115.

Das Sittengesetz löst den Menschen insoweit von der Naturnothwendigkeit, als es ihm die Signatur der Freiheit aufdrückt, ihn als Bürger eines Reiches stempelt, welches erhabener ist als das der Naturnothwendigkeit, und in welchem Alles nach einem anderen Gewichte gewogen, mit einem anderen Maße gemessen wird, als dem der Natur. Aber ebenso drückt es ihm auch die Signatur einer höheren Abhängigkeit auf. Kraft jenes Gesetzes, welches die ganze Menschenwelt umspannt, wird diese zu gleicher Zeit als eine Welt der Freiheit und als eine Welt der Auctorität bestimmt, während die Natur Nichts weiter ist als eine Welt der Nothwendigkeit und Macht. Auctorität und Freiheit — um diese zwei Pole bewegt sich die ganze sittliche Welt; und wenn wir in einem früheren Zusammenhange Gnade und Freiheit als diese Pole bezeichneten, so haben wir hier und dort eben nur zwei verschiedene Seiten derselben Sache hervorge-

hoben. Die Macht, welche die menschliche Freiheit mit unbedingter Auctorität verpflichtet, kann selbst nicht irgendwie bedingt und begrenzt sein; sie kann keine andere sein, als die Eine unbedingte Macht, das ist Gott. Die unbedingte Forderung kann ihren Ursprung nur nehmen aus dem unbedingt Seienden; und die menschliche Freiheit ist daher nicht, wie Kant meint, autonomisch, sondern unter Gottes Gesetz. Wenn Kant in die Worte ausbricht: „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft?“ — Und wenn er alsdann sich selber antwortet: „Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann. Es ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit vor dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen rein praktischen Gesetzen unterworfen ist (die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, unterworfen ihrer eigenen Persönlichkeit, sofern diese zur intelligiblen Welt gehört), da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß“ — wenn Kant also antwortet\*), so bleibt er bei der Beantwortung jener großen Frage auf halbem Wege stehen. Denn die menschliche Persönlichkeit, welche ihren

---

\*) Kritik der praktischen Vernunft. S. 214 (Ausgabe von Rosenkranz).



Ursprung in sich selber hat, und welche doch wahrlich in so vieler Hinsicht eingeschränkt, durch Zeit und Raum bedingt ist, welche in der Zeit geboren wird und aus der Nacht der Bewußtlosigkeit heraus sich entwickelt, erst allmählich erwachend zu Selbstbewußtsein und Selbstentscheidung, sie kann unmöglich sich selbst das ewige Gesetz ihres Wesens vorschreiben; und sie hat es sich nicht vorgeschrieben. Sie findet es nur in sich vor als ein gegebenes. Die Wurzel der edlen Herkunft der Pflicht — und nach dieser Wurzel wurde ja gefragt — muß tiefer liegen, als in dem Menschen selbst. Und wenn es für Kant zwei Dinge giebt, welche sein Gemüth mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, der bestirnte Himmel über ihm und das moralische Gesetz in ihm, der erstere, weil seine unüberschaubare Größe ihn von Welten zu Welten, von Systemen zu Systemen führt, wodurch er als Sinnenwesen sich wie vernichtet fühlt, eine verschwindende Kleinheit, eine Flocke im großen All; das andere, weil es ihn über die ganze Sinnenwelt erhebt und mit einer unsichtbaren Welt verbindet, in welcher er als freie Intelligenz einen unendlichen und ewigen Werth hat: so bleibt auch seine Bewunderung hier wieder auf halbem Wege stehen. Denn, was er bewundert, ist nur das Wunder der Freiheit, welches ihn über die Sinnenwelt erhebt, nur das Wunder einer sittlichen Welt, während er diese lediglich als eine autonome Republik betrachtet, welche den höheren Gegensatz bilde gegen die Natur als blinden Automaten. Dagegen übersieht und verkennet er das Wunder der Auctorität, welches davon Zeugniß giebt, daß Gottes Regiment mitten in der freien Menschheit aufgerichtet werden soll. Er meint, die Auctorität erklären zu können aus der Freiheit, meint, die vernünftige Freiheit des Menschen sei ihre eigene Auctorität. Aber ebenso wenig, wie die menschliche Freiheit sich aus der Natur ableiten läßt, kann die Auctorität, wenn nach ihrem ewigen Grunde und Wesen gefragt wird, abgeleitet werden aus der menschlichen Freiheit. Ihr Ursprung ist höher gelegen, als die Freiheit. Ein unpersönliches Gesetz, eine unpersönliche Idee, welche nicht selbst einen Willen zu ihrem Principe hat, kann ja keine Auctorität bilden für meinen

Willen, kann mich nicht verpflichten, kann mich nicht zur Verantwortung ziehen, noch vor ihre Schranken citiren. Dieses kann allein der persönliche Weltregent, Gesetzgeber und Richter. Wie hoch auch das unpersönliche Gesetz, oder die unpersönliche Idee mit ihrer normativen Vollkommenheit, über mich, als dieses einzelne, bloß endliche und beschränkte Menschenindividuum, emporragen mag: Einen unendlichen Vorzug habe ich dennoch vor der Idee, nämlich diesen, daß ich Selbstbewußtsein und Willen habe, welches beides die Idee nicht hat. Ich bin's, der von dem Gesetze weiß, wogegen das Gesetz weder von sich selber weiß, noch von mir. Soll ich denn in Gewissensangelegenheiten, in welchen Menschen mich doch nicht richten können, vor dem Richtersthule der unpersönlichen Idee zur Verantwortung gezogen werden und hier mein Urtheil empfangen: so werde doch ich es sein, Niemand als ich selbst, der ich meine Sache für mich selber führe; ich selbst werde in letzter Instanz, wenn auch nach Maßgabe des ewigen Gesetzes, mich richten müssen. Daß es aber bei diesem Richtersthule, wo die vernünftige Freiheit also ihre eigene Auctorität sein soll, um diese Auctorität äußerst schwach stehen wird, muß Jedem einleuchten, wie es denn nicht weniger einleuchtend ist, daß das Endurtheil dieses Richtersthuls, zumal wenn es vor dem Gerichte der Ewigkeit gelten soll, da, wo die Allwissenheit eine unumgängliche Bedingung für die Gerechtigkeit ist, nur taliter qualiter (mittelmäßig und unsicher) ausfallen kann.

Soll es also ein rechter Ernst sein mit der Verbindlichkeit, mit der Verantwortung und der Rechenschaft: so muß die Auctorität über der Freiheit stehen, so muß die Auctorität, welche mich in meinem Gewissen verpflichtet, Gottes Wille sein, der zu gleicher Zeit heilige und allmächtige Wille, derselbe, welcher der Herr ist des Naturgesetzes und welcher den gestirnten Himmel über mir geschaffen hat, derselbe, welcher die Weltgeschichte regiert und die Geschehnisse der Weltreiche und der Nationen entscheidet. Diese Einheit des Ethischen und des Physischen, welche in dem persönlichen Gotte die Einheit ist von Heiligkeit und Allmacht, und in welcher das Physische zum dienenden Organ wird für das Ethische, bleibt grundwesentlich für den Begriff der Auctorität. Denn

ein ethischer Wille, welcher nicht zugleich Macht ist, welcher bei der Ausführung seiner Zwecke vor dem Physischen und dem Laufe dieser Welt zurückweichen und sich unter ihn beugen muß, ein solcher Wille spricht nur eine machtlose Forderung aus und ist nur ein abstracter Schatten, und mag eher eine Velleität (ein „ich möchte wohl!“) heißen, als ein Wille. Daher geht auch unserm innersten Pflichtbewußtsein, unmittelbar oder mittelbar, die Ueberzeugung zur Seite, daß die gesetzgebende Auctorität, welche in unserm Inneren redet, zu gleicher Zeit nicht allein die richtende Macht ist, sondern auch die executive, welche ihren Gesetzen und Urtheilen Effect zu geben vermag, weil dieses die Gesetze und Aussprüche des allmächtigen Weltregierers selbst sind. Sollte die vernünftige Freiheit des Menschen ihre eigene Auctorität sein: alsdann müßte sie auch selbst die Macht besitzen, das Reich der Seligkeit zum Siege zu führen, die Macht, das Naturgesetz und den ganzen Weltlauf dahin zu bringen, daß diese in letzter Instanz sich nach dem Gesetze der Sittlichkeit richten — eine Einsicht, welche sich auf einem Umwege auch dem Philosophen Kant aufnöthigte und ihn zuletzt zu der Erkenntniß brachte, daß er dennoch ohne Gott nicht füglich fertig werden könne. Durch die hier bezeichnete Einheit von Heiligkeit und Macht, welche bei näherem Nachdenken sich ergibt als Einheit von Liebe und Macht, bekommt das innerhalb der menschlichen Freiheitswelt sich offenbarende Wunder der Auctorität eine solche Beleuchtung, daß es sich als das Wunder der moralischen Schöpfung selbst darstellt, nämlich als dieses Wunder, daß der Allmächtige seine Allmacht, ohne sie daranzugeben und abzutreten, selbst dergestalt eingeschränkt hat, daß er regieren kann über einen Staat von Freien, eine wahre civitas dei. Der unsrer Anschauung entgegengesetzte Irrthum ist im Grunde eine Verleugnung des lebendigen Schöpfers (des auctor). Er will ein civitas hominum, ein Menschheitsreich gründen, wo man wieder und wieder (theoretisch und praktisch) denselben Sisyphusstein wälzt: die Auctorität ableiten zu wollen aus der Freiheit, wo man aber auch wieder und wieder auf dasselbe Resultat hinauskommt, daß man dennoch nur Eines hat, wo man Zweierlei haben müßte. Die wahrhaftige Auctorität kommt nun einmal weder von unten, noch ausschließ-

lich von innen: sie kommt von oben, und verlangt, daß man sie in dieser ihrer hohen Herkunft auch anerkenne.

### §. 116.

Die göttliche Auctorität, die sich in dem Gesetze kundgiebt, dem nicht für das Individuum allein, sondern für die ganze Gemeinschaft verbindlichen Gesetze, ist Voraussetzung und Hintergrund aller irdischen, menschlichen Auctorität, sowie ja alle menschlichen Gesetze, was schon ein alter heidnischer Weiser (Heraklit) gesagt hat, ihre Nahrung ziehen aus dem Einen göttlichen. Alle menschliche Auctorität beruht in abbildlicher Weise auf denselben Momenten, welche urbildlich vorhanden sind in der göttlichen Auctorität, nämlich auf einer Einheit des Ethischen und des Physischen, oder, wie wir es auch ausdrücken können, des Rechtes und der Macht, wobei wir unter dem Rechte das ethisch Normirende, Gebietende und Verpflichtende verstehen, bei dem Worte: Macht (dem Physischen) aber nicht allein an die äußere Macht denken, sondern auch an höhere Kräfte und Potenzen, wie z. B. Genie und Talent, welche bestimmt sind, als Werkzeuge für das Ethische zu dienen. Daß die Auctorität auf der Einheit des Ethischen und des Physischen beruhe, steht wie mit großen, für Jedermann lesbaren Buchstaben im Staate geschrieben, welcher dazu bestimmt ist, das irdische Abbild des göttlichen Regiments zu sein. Eine Obrigkeit, eine Regierung, welche nicht die Macht besitzt, ihre Verfügungen durchzusetzen, entbehrt der Auctorität. Aber auf der andren Seite genügt die Macht allein nicht, um die Auctorität zu begründen. Ein Despot, wie Machiavelli ihn in seinem Buche „von dem Fürsten“ schildert, welcher mit Beiseitesetzung aller Gerechtigkeit nur mittels der Macht und der List seine Herrschaft übt, oder auch eine revolutionäre Volksversammlung, welche, solange sie die Macht in Händen hat, kein anderes Recht anerkennt, als nur das des Stärkeren, können allerdings einen terroristischen Zwang ausüben; aber eine wirkliche Auctorität bringen sie nicht zur Geltung, weil sie nicht vermögen, die Menschen durch eine moralische Verpflichtung zu binden, sie nicht in ihrem Gewissen verpflichten können. Würde die Macht allein ausreichen zur Begründung der

Auctorität: dann müßte man, wie Baader bemerkt, mit demselben Grunde sagen können, daß ein wildes Thier, welches aus seinem Dickicht hervorbricht und eine Heerde Vieh oder einen Haufen Menschen in Schrecken setzt, Auctorität über sie ausübe\*). Eine wahre Regierungauctorität wird als solche nur in dem Maaße gelten können, als auf sie anzuwenden ist, was Kant in Betreff der Pflicht sagt: sie wolle sich nicht bei uns einschmeicheln, sondern ihr Gesetz finde durch sich selbst im Gemüthe Eingang, und erzwinge unsre Achtung und Hingebung, sogar gegen unsren Willen und ungeachtet des heimlichen Widerstrebens unsrer Neigungen. Dasselbe, was vom Staate gilt, leidet mit der nöthigen Einschränkung seine Anwendung auch auf die Familie, auf die Auctorität der Eltern über die Kinder, auf die Auctorität der Schule über die Schüler, daß jede dieser Auctoritäten, um Gehorsam, Pietät und Liebe hervorrufen zu können, an sich selbst geeignet sein muß, dem sittlichen Gefühle der Kinder und der Schüler sich zu bezeugen und anzuempfehlen. Despotische Anwendung der Macht in dem Hause oder in der Schule ist noch keine Auctorität, weshalb auch die Schrift die Eltern ermahnt, die Kinder nicht zu reizen (Ephes. 3, 4). Aber auf der andren Seite muß es einleuchten, daß Gebote, Vorschriften und Regeln, welche zwar imperativisch ausgesprochen werden, deren Uebertretung und Verfühlung aber ohne weitere Folgen bleibt, einen Mangel an Auctorität bezeugen.

In einer völlig andern Gestalt erscheint diese Einheit des Ethischen und des Physischen, wenn wir von den Ordnungen der Gemeinschaft und den daran geknüpften Auctoritäten uns hinwenden zu den freien, persönlichen Auctoritäten. Hierbei denken wir besonders an jene hochbegabten Persönlichkeiten, welche in einzelnen Zeitpunkten der geschichtlichen Entwicklung, in Folge höherer Berufung, als geistige Führer und Lehrer der Völker auftreten, oder als Reformatoren der gesellschaftlichen Zustände, und welche — im Gegensatz gegen alle bisher geschilderten Auctoritäten, die mit

---

\*) Baader, über den Begriff der Auctorität. Philosoph. Schriften. 2. Bd. S. 419.



den von Geschlecht zu Geschlecht fortdauernden Ordnungen gleichsam verwachsen sind und zusammengehören — die außerordentlichen Auctoritäten heißen dürfen. Keine einzelne Persönlichkeit aber wird es im geschichtlichen Menschenleben zu einer solchen Bedeutung bringen ohne die Macht des Genies, ohne eine eminente geistige Potenz. Und dennoch ist die bloße Kraft, die Begabung für sich allein, unzureichend, um Jemand zu einer wirklichen Auctorität zu stempeln. Zu einer Auctorität wird nur, wer mit der Macht des Genies, oder der hervorragenden Begabung, eine Macht der Persönlichkeit verbindet, welche eine moralische Herrschaft über die Menschen ausüben kann, wer also im Stande ist, sei es mittelbar oder unmittelbar, direct oder indirect, sich und seine Sache dem Gewissen, dem Wahrheits- und Rechtsgefühle der Menschen anzuempfehlen, seine Sache als Das, was sein soll und muß, darzustellen, so daß die Menschen selbst die Verpflichtung fühlen, seiner erziehenden, gebietenden und leitenden Ueberlegenheit sich freiwillig unterzuordnen und zu fügen — was übrigens nicht allein von den wahren Auctoritäten gilt, sondern auch von den falschen, welche die Gewissen verwirren und die Menschen zu Sklaven und blinden Anhängern machen. Wenn wir hier, wie im ganzen Verlaufe unsrer Betrachtung überhaupt, den Auctoritätsbegriff in inneren und unauflöslichen Zusammenhang mit dem Gewissen und dem Pflichtbegriffe gebracht haben: so übersehen wir keineswegs, daß dieser Zusammenhang nicht in jedem der so verschiedenen Lebenskreise mit derselben Centralität hervortreten kann. Mag indessen der Auctoritätsbegriff in einer noch so peripherischen Anwendung zur Geltung kommen, wie z. B. wenn wir von Auctoritäten reden in dieser oder jener Wissenschaft, dieser oder jener Kunst: so verleugnet er den erwähnten Zusammenhang dennoch in keiner seiner mancherlei Anwendungen. Denn immer werden wir finden, daß die Auctorität in dem betreffenden Kreise keineswegs nur als eine solche gilt, welche, auf der sinnlichen Basis einer Macht, einer äußeren Ueberlegenheit ruhend Das vorstellt, was gelten muß (mag nun dieses Wort imperativisch ausgesprochen werden, oder in lebendiger Realität vor unsre Augen treten), sondern zugleich als eine Au-

torität angesehen wird, welche gerade in diesem Kreise einen rechtmäßigen Anspruch hat auf Anerkennung, Respect und freiwillige Unterordnung von unsrer Seite, worin eben jener Zusammenhang zwischen Pflicht und Gewissen gegeben ist, wenn auch nicht immer in der den ganzen Menschen umfassenden Bedeutung dieser Begriffe.

Jedoch, wenn wir so den Auctoritätsbegriff in inneren Zusammenhang setzen mit den Begriffen der Pflicht und der Gewissens, darf dabei nicht übersehen werden, daß die Auctorität nicht bloß eine fordernde ist, sondern zugleich auch eine gebende, mit andren Worten, daß sowohl die Auctorität, als das Gesetz, ihr tiefstes Princip in der Liebe hat. Alles Recht der Auctorität beruht auf dem Ethischen, welchem die Macht untergeordnet ist; das Grundethische aber, das Grundgute, ist die Liebe, die persönliche Selbstmittheilung. Und Dieses gilt von jeder Gestalt der Auctorität, wenn es sich auch in den verschiedenen Lebenskreisen verschieden modificirt. Jede Auctorität ist das, was sie heißt, in der vollen Bedeutung des Wortes nur in demselben Maasse, wie ihr Rechtsanspruch nicht das bloß abstracte, mit der Macht zusammenfallende Recht geltend macht, sondern wir zu ihr emporblicken können, nicht allein mit Ehrfurcht, nicht allein mit Bewunderung, sondern auch mit Pietät und Dankbarkeit, mit Vertrauen und Zuversicht, darum weil sie uns nicht allein verpflichtet, sondern sich zugleich gebend und mittheilend zu uns verhält, uns auch nicht allein beschränkt, sondern zugleich stützt, trägt, erhebt, unsrer Freiheit nicht bloß hemmend in den Weg tritt, sondern weit mehr noch unsre Freiheit entwickelt und erweitert. Daher sind denn, sowie Auctorität und Gehorsam zusammenhängen, auch Auctorität und Pietät, Auctorität und verehrende Bewunderung, Auctorität und Glaube miteinander innig verbunden. Daß diese Momente freilich nicht überall und immer vereinigt erscheinen, beweist die Erfahrung. Jedoch hat schon die bloß verpflichtende, bindende, fordernde Auctorität ihre berechtigte Geltung, wenn anders ihr abstractes Recht ein wirkliches Recht ist; und Gehorsam ist ihr unbedingt zu leisten, sollte dieser Gehorsam auch der rechten Freiwilligkeit ermangeln. Je vollkommener aber in sich selbst

die Auctorität ist, desto reichlicher begegnen ihr auch Bewunderung, Ehrfurcht und Zutrauen. Aus diesem Grunde steht Christus da als die in jeder Hinsicht vollkommene, persönliche Auctorität: denn während er uns in unserm Gewissen unbedingt verpflichtet, steht er zugleich uns gegenüber als Gegenstand unsres Glaubens, unsrer unbegrenzten Dankbarkeit und Bewunderung. Während die falsche Auctorität alle menschlichen Persönlichkeiten nur als Mittel für einen irdischen Zweck behandelt, die Menschen grundsätzlich dumm und servil erhält: so wirkt jede wahre Auctorität, vor Allem aber die Auctorität Christi, die nicht bloß fordernde, sondern reichlich gebende, eben dadurch auch befreiend auf die Intelligenz und den Willen der Menschen.

Wenn die Frage aufgeworfen wird: wie der Ursprung der Auctorität innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu erklären sei, so antworten wir: alle Auctorität, alle Machtvollkommenheit, „alle Obrigkeit“ (*ἐξουσία*) ist von Gott“, wie der Apostel (Röm. 13, 1) schreibt. Obgleich dieser Ausspruch, dem Zusammenhange zufolge, zunächst sich auf die politische Obrigkeit bezieht, so leidet er doch seine Anwendung auf die menschliche Gesellschaft in ihrem ganzen Umfange. Er will freilich nicht sagen, daß die Gesellschaft theokratisch betrachtet werden müsse, als trügen ihre Ordnungen einen unmittelbar göttlichen Charakter, als wären alle menschlichen Gesetze, welche einmal gelten, als unmittelbar göttliche zu ehren. Gegen diese Auffassung spricht ein anderes Wort der heiligen Schrift: „Seid unterthan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen“ (1. Petri 2, 13), ein Ausdruck, der dieselben Ordnungen, welche göttlich genannt werden, zugleich als menschliche gelten läßt. Sie haben eine Seite, von welcher angesehen sie das Werk von Menschen sind, einer geschichtlichen Entwicklung unterliegend, unvollkommen, wandelbar und vorübergehend, von Zeit zu Zeit einer Reform bedürftig, wozu eben von Zeit zu Zeit die außerordentlichen Auctoritäten gesandt werden. Der Ausspruch, daß alle Obrigkeit von Gott ist, will also auch nicht sagen, daß diese oder jene Staatsform, sei es die monarchische oder die republikanische, nach göttlichem Rechte die unbedingt allein und allgemein gültige sei. Sondern er will sagen: daß das durch die

ganze menschliche Gesellschaft hindurchgehende Ueber- und Unterordnungsverhältniß, welches alle abstracte Freiheit und Gleichheit ausschließt, daß der durchgehende, auf eine höhere Einheit angelegte, Gegensatz zwischen Auctorität und Freiheit, Auctorität und Gehorsam, Auctorität und Pietät, nach seiner uranfänglichen Entstehung, in seinem tiefsten Grunde, in seinem innersten Wesen nicht von Menschen stammt, nicht vom Rechte des Stärkeren oder Klügeren herrührt, auch nicht von einer gegenseitigen Uebereinkunft (*contrat social*) abzuleiten ist, sondern auf dem Willen und der Ordnung Gottes beruht und unter seiner Regierung steht. Der Ausspruch besagt, daß man dadurch, daß man seine Eltern ehrt, oder der Obrigkeit gehorcht, nicht bloß diesen Menschen gehorcht, sondern Gotte. Er besagt, daß, während die Ober- und Untergeordneten gegenseitig einander verpflichtet sind, sie beide zugleich einem höheren Dritten verpflichtet sind, dessen Diener der Eine ist, wie der Andere, dessen Geboten Beide gehorchen sollen, dem Beide Rechenschaft ablegen sollen. Kurz, jenes apostolische Wort belehrt uns: daß in letzter Instanz die ganze menschliche Gesellschaftsordnung auf dem göttlichen Willen als auf ihrem Fundamente ruht, daß die Gesellschaft erbaut werden soll auf heiligem Grunde, dem Grunde der Religion. Die entgegengesetzte Anschauungsweise, welche in unsren Tagen vielen Eingang gefunden hat, deren Credo lautet: „Alle Auctorität ist von Menschen“, oder nach welcher „die Freiheit ihre eigene Auctorität“ sein soll, das ganze Ueber- und Unterordnungsverhältniß also lediglich ein Verhältniß zwischen Menschen und Menschen, das zu Grunde liegende höhere Dritte aber nur die unpersönliche Vernunft oder Idee, welche ja wegen ihrer Unpersönlichkeit keinen von ihnen zur Rechenschaft fordern kann, oder gar zu Gerichte über sie sitzen, insofern sie selbst diese partes besorgen, diese Rolle allein spielen, — eine solche Anschauungsweise führt zu Nichts weiter, als zu einer Scheinauctorität, welche die Kraft der Auctorität verleugnet, weil der innerste Nerv der Verbindlichkeit, die uns einer Rechenschaft und Verantwortlichkeit unterwirft und an sie „bindet“, zugleich mit dem religiösen Bande durchschnitten ist. Niemand, als Gott allein, kann uns im Gewissen verpflichten, da er der

ewige Grund und Born aller Verpflichtung, wie zugleich aller Berechtigung ist, gleichwie er es ist, von welchem alle Macht und alle Begabung her stammt. Ohne gemeinsame freie Unterordnung unter ihn, ohne das Bewußtsein eines gemeinsamen Dienstverhältnisses zu ihm, wird die Gesellschaft uns bald genug auctoritätslose Zustände zeigen. Wir werden dann Despotismus abwechseln sehen mit Ohnmacht der Regierenden, welche ihren Mangel an Auctorität dadurch zu ersetzen suchen, daß sie sich bei Denen einschmeicheln, über welche Auctorität zu üben, ihres Amtes wäre. Wir werden Servilismus abwechseln sehen mit Arroganz bei Denen, welche gehorchen sollten, und welche durch Eigenwillen und wüsten Aufruhr uns die Lehre illustriren, daß „die Freiheit ihre eigene Auctorität sein will“. Wir werden Menschenvergötterung (Geniecultus) abwechseln sehen mit materialistischer Geringachtung des Geistes und aller höheren und edleren Humanität. Hiergegen versschlägt die Bemerkung nicht, daß doch auch unter dem Namen der Religion manche falsche Auctorität Platz gegriffen und mächtig dazu beigetragen habe, die erwähnten Uebel zu befördern. Nichtsdestoweniger steht die Thatfache fest, daß die religionslose Gesellschaft auch die auctoritätslose Gesellschaft ist, in welcher Alles unsicher ist und wankt, weil das begründende, tragende, haltende Fundament fehlt. Und jener Ausspruch, den einer der Alten gethan hat, wird zu allen Zeiten Wahrheit und Weisheit bleiben: „Viel leichter kannst du eine Stadt in der Luft erbauen, als auf Erden einen Staat gründen ohne Götter.“

## Das Gewissen.

### §. 117.

Gott allein kann uns im Gewissen verpflichten. Wollen wir aber verstehen, was das Gewissen ist, so dürfen wir nicht stehen bleiben bei den mancherlei immer unvollkommenen Phänomenen des Gewissens, sondern müssen zu erkennen suchen, worin das Wesen desselben bestehe. Das Gewissen ist nicht ein bloßer Trieb, nämlich Gehorsams- und Unterordnungstrieb in Beziehung auf



Gott und Gottes Reich; noch weniger ist es ein bloßer Instinct, der dem Menschen eingiebt, was ihm in ethischer Hinsicht dienlich ist, und was er fliehen muß zur Bewahrung seiner Seele, sowie den Thieren ihr Instinct eingiebt, was ihnen dienlich zu ihrer Selbsterhaltung, und sie antreibt, das Gegentheil zu fliehen. Es ist auch Bewußtsein, ein Wissen, das „Mitwissen“ (*συνείδησις*) des Menschen mit seinem Ich und mit Gott, das unmittelbare, existentielle, von jedem Reflexions- und Ideenbewußtsein verschiedene Bewußtsein unsrer Abhängigkeit nicht bloß von dem Gesetze, sondern besonders von der verpflichtenden und richtenden Auctorität, welche durch den Mund des Gesetzes zu uns redet. Die bloß autonomische Ethik kann das Gewissen nur verstehen als das Mitwissen des Menschen mit sich selbst, was freilich die eine, wesentliche Seite der Sache ist. Auf diesem Standpunkte gilt also die Stimme des Gewissens als eine aus dem eigenen Wesen des Menschen stammende. Es ist die wahre Idee des Menschen oder der ideale Mensch in uns, welcher sich hier vernehmen läßt, gebietend oder richtend, antreibend oder reagirend gegen den empirischen Menschen, oder den unvollkommenen Menschen der Wirklichkeit. Die Idee verlangt das Allgemeingültige, und erhebt durch das Gewissen Einspruch gegen die Vorstellungen, welche aus dem Egoismus, aus den Begierden und Leidenschaften stammen. Sie verlangt Einheit und Ganzheit in dem sittlichen Leben des Individuums. In dem strafenden Gewissen vernehmen wir also danach die Reaction des ganzen Menschen gegen den Egoismus der Begierden und Leidenschaften, welcher eine einzelne Seite des Menschen, ein sonderliches Interesse, einen Theil anstatt des Ganzen behaupten will. Das Gewissen ist demnach der Grenzwächter des Willens, der Anwalt und Vertreter der Einheit in dem Leben des Individuums, einer Einheit, welche nur möglich ist, wenn das Individuum auf jedem Punkte seines sittlichen Freiheitslebens sich den Forderungen der Idee oder seines ewigen Wesens unterordnet. Diese Ansicht vom Wesen des Gewissens hat, gegenüber der materialistischen oder sensualistischen Auffassung desselben, ihren unbedingten Werth. An letztere Auffassung, die Caricatur der idealistischen Ansicht von der Sache, wollen wir hier im Vorbeigehen erinnern.

Denn auch der Sensualismus erklärt das Gewissen aus dem Menschen selbst. Nach ihm ist das Gewissen nichts von unserm Ich Verschiedenes. Es ist das ganze Ich — aber nicht das ideale, welches für ihn garnicht existirt, sondern das empirische, sowie dieses sich theils aus unsrer physischen Organisation, theils unter denjenigen Einwirkungen ausgebildet hat, welche wir im Laufe der Zeit aus der umgebenden Welt (dem Zeitalter, der Civilisation u. s. w.) empfangen haben. Was nun mit diesem empirischen Ich „in seiner Ganzheit“, soweit es sich eben „zur Zeit“ entwickelt hat, übereinstimme, Das sei es, was wir gut und recht nennen, alles dem Entgegengesetzte aber schlecht und unrecht, woraus es sich auch erklären soll, daß bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten diese Vorstellungen so weit auseinander gehen. Wenn nun das empirische Ich sich selbst Vorwürfe mache, weil es mitunter gewissen vorübergehenden Empfindungen und Begehrungen nachgebe, oder auch gewisse vorübergehende Handlungen sich erlaube, welche nur darum nicht gutzuheißen seien, weil sie mit diesem als Totalität betrachteten Ich sich nicht reimen: so nenne man solche innere Mißbilligung Gewissen. Von dieser vermeintlich empirischen Erklärung des Gewissens, welche auf der „exacten“, sich für die einzige wissenschaftliche ausgebenden, Forschung basiren soll, muß einfach und geradeheraus gesagt werden: sie schlägt aller Empirie, aller wirklichen Erfahrung ins Gesicht\*). Denn es ist eine unumstößliche Thatsache, daß das Gewissen uns keineswegs nur einzelne, vorübergehende Neigungen, Einfälle und Handlungen vorwirft, sondern auch darüber uns oft zur Rede stellt, daß sich unser ganzes empirisches Ich in einer völlig anderen Verfassung befindet, als derjenigen, in welches es sich befinden sollte; es ist Thatsache, daß das Gewissen unablässig dieses empirische Ich in seiner weltförmigen Uebereinstimmung mit sich selbst, seiner Selbstzufriedenheit stört, daß es beständig als Ankläger und Gegenpart des natürlichen Ich's auftritt, welches, den größten Anstrengungen zum Troste, diese Störungen sich nicht vom Leibe zu halten vermag, ebenso wenig, wie Don Juan's

\*) Harleß, Christliche Ethik. 6. Aufl. S. 68.

empirisches Ich den Geist des gemordeten Comthurs sich vom Leibe halten kann. Und weiter: wie komme ich denn überhaupt dazu, solche einzelne vorübergehende Handlungen, welche ich selber nicht gutheißen kann, dennoch auszuführen, wenn ich wirklich, wie der Sensualismus lehrt, nur Eine Natur, nämlich die sinnliche, bloß der Zeit angehörige habe, wenn ich wirklich Nichts weiter bin als das einigermaßen entwickelte intelligenteres Thier? Hätte ich nur Eine Natur, so könnte mir ja niemals einfallen, mich selbst zu berichtigen oder gar zu richten; vielmehr müßte ich in allen Stücken mit mir selbst in Uebereinstimmung leben, und würde höchstens nur äußere Schranken und Störungen kennen.

In einem anderen Lichte angesehen, erscheint nun freilich die Sache ganz anders, sobald wir nämlich die Augen nicht mehr vor der Erfahrung und Wirklichkeit verschließen, sondern uns überzeugen, daß der Mensch doch nicht allein Fleisch ist, sondern auch Geist, oder, wie Kant es in seiner Weise ausdrückt, daß wir zu gleicher Zeit Sinnenwesen und Vernunftwesen sind, zu gleicher Zeit zweien Welten angehören, wovon die Folge ist, daß unser empirisches, sinnliches Ich eine überempirische, übersinnliche Voraussetzung hat, welche zunächst bezeichnet werden kann als unser ideales, ewiges Ich. Im Gegensatze gegen den Materialismus und Sensualismus, welcher die einfachsten und uns am Nächsten liegenden Thatfachen kurzweg leugnet und die Autonomie des empirischen Ich's behauptet, dessen Moral sich in die Formel fassen läßt: Thue, was du willst, wenn du nur die Uebereinstimmung mit deinem ganzen Ich bewahrst, so nämlich, wie dieses zur Zeit beschaffen ist — eine Regel, welche freilich auch der ruchloseste Unhold und Mißethäter sich aneignen kann — im Gegensatze also gegen eine solche Lehre hat jene Autonomie des Idealismus unbedingt ihren Werth und etwas Respectables. Unzweifelhaft wird Kant für alle Zeiten der große Zeuge bleiben für die Realität der Idealwelt und gegen die Leugnung des Geistes. In dessen, so wahr und unbestreitbar es auch ist, daß das Sittengesetz das ewige Gesetz unsres eigenen Wesens ist, und daß in seinem Gewissen der Mensch sich in der tiefsten Einheit seines eigenen Wesens erfasset: dennoch ist die bloß autonomische Erklärung des

Gewissens — nur die halbe Erklärung. Unter allen Völkern, welche nicht in einen thierischen Zustand versunken waren, hat von jeher das Gewissen nicht bloß als des Menschen eigene Stimme gegolten, sondern — wie unvollkommen ihre Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen auch sein mochten — als die Stimme Gottes; und in der That, welche andere genügende Erklärung gäbe es auch wohl für die unantastbare Majestät des Gewissens?

Was sich namentlich nicht allein aus unserm idealen Wesen erklären läßt, ist das majestätische: Du sollst! Unser ideales Wesen an und für sich kann sich nur als eine innere und höhere Naturkraft äußern, welche, im Gegensatze zu unsrer niederen Natur und unsrer naturgebundenen Freiheit, Trieb und Verlangen hat, zum Durchbruche zu kommen. Die Regungen desselben können sich in manchen Zuständen des Sündenlebens wie Seufzer eines ursprünglich reinen und edelgebornen Wesens vernehmen lassen, wie Nothschreie eines Gefangenen unter unwürdiger Mißhandlung. Aber nimmermehr vermag unser eigenes inneres Wesen den majestätischen Imperativ auszusprechen, welcher eine Macht voraussetzt, die nicht bloß innerhalb des Menschen selbst thronet, sondern über ihm. Wenn wir daher sagen, daß wir in dem Gewissen die Stimme Gottes vernehmen, so reden wir nicht von außerordentlichen Offenbarungen und Inspirationen. Vielmehr sagen wir mit diesen Worten, daß wir im Gewissen ein unabweisliches, von uns selbst unabhängiges Zeugniß vernehmen eines permanenten Abhängigkeitsverhältnisses, in welches wir alle gestellt sind, ein Zeugniß, welches den Menschen in seinem Innersten der Gegenwart eines übermenschlichen, überweltlichen, übernatürlichen Principis inne werden läßt — eines Lichtes, das in der Finsterniß scheint, wenn auch die Finsterniß es nicht faßt noch begreift — und zugleich den Menschen überzeugt, daß dieses Bewußtsein einer unsichtbaren Auctorität in seinem Innern nicht von ihm selber her stammt, auch nicht aus der Welt, oder seinem Bewußtsein von der Welt, sondern daß es von dieser Auctorität selbst gewirkt, ihm gegeben ist, ihn zugleich überzeugt, daß nicht er allein von dem Gesetze wisse und davon, wie er zu dem Gesetze steht, sondern daß er selbst und dieses sein Verhältniß zu dem

Gesetze von einem Anderen gewußt wird, von einem •hoch über ihn Erhabenen, nämlich dem Schöpfer selbst. Daher behaupten wir, und zwar in einem weit tieferen Sinne, als der bloße Idealismus es je behaupten kann, daß das Gewissen die innerste und tiefste Gestalt des persönlichen Ewigkeitsbewußtseins des Menschen ist, die unauslöschliche, aller Sophistik spottende, gegen alle Weltlichkeit — wenn auch oft nur blitzartig — reagirende Gewißheit davon, daß die Pflicht, mit Zurechnung und Gericht, nicht eines der Verhältnisse ist, die zugleich mit unsren Beziehungen zu der Welt und zu den Menschen stehen und fallen, sondern, ihrem eigentlichen Wesen nach, ein Verhältniß zu dem heiligen und allmächtigen Gotte, die Gewißheit, daß, wenn wir auch aus allen unsren weltlichen Beziehungen, aus allen Verbindungen mit den Menschen herausgerissen werden, wie Dieses bei einem Jeden von uns im Sterben geschieht, dennoch jenes überweltliche Grundverhältniß fortbestehen wird, wir uns dennoch, in Kraft der unauflöschlichen Copula des Gewissens; mit dem heiligen Gotte zusammen finden werden, gegenüber seinem Richterstuhle. Und vor diesen Richterstuhl stellen wir uns schon in dem gegenwärtigen Leben, so oft wir innerlich aus allen unsren weltlichen Beziehungen heraus- und in das Heiligthum unsres Gewissens eintreten. Hier erkennen wir es alsdann als nichtige Eitelkeit, von Menschen Ehre zu nehmen, und daß es allein darauf ankommt, Ehre bei Gott zu haben. Hier sucht der Verkannte und unschuldig Verfolgte seine Zuflucht, indem er von allen menschlichen Gerichten appellirt an die höchste, unfehlbare Auctorität, welche Alles weiß und ihn durch und durch kennt, und welche ein gerechtes Gericht richtet. Hier sieht der Sünder sich vor einen Richterstuhl hingestellt, wo die vor langen Jahren begangene Schuld ihm ebenso gegenwärtig gegenübersteht, als wäre sie gestern begangen, zu einem Zeugniß, daß unsre Handlungen nur nach ihrer äußeren, augenfälligen Seite vorübergehen und im Strome der Zeit versinken, während ihre wesentliche Innenseite, Dasjenige in ihnen, was unsrer Willensfreiheit und unsren sittlichen Verpflichtungen angehört, aufbewahrt wird in einer unsichtbaren Welt, wo unsre Werke, über den Strom der Zeit emporgehoben, uns entweder



anklagen oder entschuldigen. Und weil das Gewissen im eminentesten Sinne ein Ewigkeitsbewußtsein, das Bewußtsein eines überweltlichen Verhältnisses ist, in welchem unsre Seele steht, darum redet es am lautesten und deutlichsten, wann alle Weltstimmen schweigen; ja, nicht selten muß es dem Menschen im Traume sagen, was es im Wachen, vor dem lauten Weltgetöse, ihm nicht hat sagen können.

§. 118.

Wäre die Sünde nicht in die Welt gekommen, so würde das Verhältniß des Gesetzes zu dem menschlichen Bewußtsein, hiermit aber auch die Bedeutung des Gewissens eine ganz andere sein, als sie gegenwärtig ist. Alsdann wäre unser Gewissen eben nur das friedliche Bewußtsein davon, daß unser Leben ein fortschreitendes Leben in Gott sei, in welchem die Forderung des Gesetzes und die Erfüllung des Gesetzes einander unablässig wie im rhythmischen Ebenmaße ablösten, in welchem das Gewissen nur latent, aber nicht offenbar wäre, so daß von Gewissen als solchem gerade so wenig die Rede sein würde, wie bei einem ununterbrochen und völlig Gefunden vom Wohlbefinden. Jetzt ist es freilich auch noch ein Bewußtsein davon, daß unser Leben gewurzelt ist in Gott („in Ihm leben, weben und sind wir“), bezeugt aber zugleich, daß es ein Leben außer Gott geworden und nicht mehr das normale ist. Und je mehr wir in der Selbsterkenntniß fortschreiten, desto mehr werden wir Veranlassung gefunden haben, in unserm Gewissen die Reactionen unsres eigensten besseren Wesens zu erfahren, welches nicht zu seinem Rechte kam, und die Reactionen jener heiligen Auctorität, welche wir gekränkt haben, und welche doch die souveräne Macht des Daseins ist. Insbesondere gilt es aber von dem in prägnantem Sinne bösen Gewissen, nach begangenen Uebelthaten, daß das Gewissen sich in mächtigen Reactionen äußert, welche bei verhärteten Verbrechern oft ganz plötzlich mit überwältigender Stärke hervorbrehen. Wie verschieden nun die Aeußerungen des Gewissens auch sein mögen, so kommen doch dabei immer zwei Hauptmomente zu Tage. Einerseits regt sich in dem bösen Gewissen eine innere Unruhe, ein Unfriede, eine Beklommenheit und Angst (*angustiae*), schon in der Gegenwart, anderseits ein

hanges Warten der Dinge, die da kommen werden. Die mißachtete und gekränkte Forderung des Gesetzes drückt das böse Gewissen wie eine schwere Last, welche im buchstäblichen Sinne das Gemüth schwer macht und unser Wollen in einen Zustand versetzt, wie wenn Einem der Athem ausgeht. Und nicht allein wird sie als eine innere Geißel (flagellum) empfunden, welche den Uebelthäter jagt, gleich dem Thiere des Waldes, wie wir an dem von den Erinyen verfolgten Orestes sehen, und an dem Raim, welcher flüchtig und unsät auf Erden umherirrt, vergebens vor sich selbst fliehen will und vor der in den Tiefen seines Wesens gellenden Anklage, zugleich einer Selbstanklage. Wie der Uebelthäter die verfolgende Macht hinter sich sieht, im düstren Hintergrunde seines Wesens, so erblickt er sie zu gleicher Zeit auch vor sich, vor seinen Augen, indem das beleidigte Gesetz unaufhörlich, wie durch einen Zauber, sich ihm gegenüberstellt in der Gestalt der begangenen Schuld oder ihres Opfers, wie dort dem Macbeth der Geist Banco's. Und sowie das gute Gewissen nicht allein des inneren Friedens im gegenwärtigen Augenblicke genießt, sondern, selbst wenn das gegenwärtige Geschick ein noch so finstres wäre, immer von einer guten Erwartung des Zukünftigen begleitet wird: so leidet das böse Gewissen nicht nur die gegenwärtige innere Qual, wird nicht allein gejagt von den Schrecken der Erinnerung, sondern ist, selbst während die äußere Lage eine ganz glückliche ist, dennoch ein ahnungsvolles, banges Vorgefühl schlimmer Dinge.

In dem Gewissen lebt eine mehr oder weniger deutliche Vorstellung davon, daß die gesetzgebende und richtende Macht, deren es sich bewußt ist, zugleich die executive oder das Gericht vollziehende ist. Obgleich die gerechten Gerichte Gottes sich schon jetzt vollziehen in den inwendigen Gewissensqualen: reget sich doch in dem Gewissen, wenn auch unbewußt, die Ueberzeugung, daß alle Consequenzen des Gesetzes, der uns obliegenden Verpflichtung und Verantwortlichkeit, vollständig müssen durchgeführt werden, oder daß die Vergeltung sich schließlich auch offenbaren muß in der völligen Uebereinstimmung des Aeußeren und des Inneren, der Schuld und des Geschickes, des äußeren Looses und des persönlichen Werthes. Wie geneigt der Uebelthäter auch sein mag,

die Natur und den Weltlauf als Dinge zu betrachten, die sich gegen das Gewissen und das Sittengesetz völlig gleichgültig verhalten, geneigt, die Forderungen des letzteren für etwas bloß Subjectives, die Vorwürfe des Gewissens für kindische Einbildungen und Phantasieen zu halten, welche mit der Wirklichkeit Nichts zu schaffen haben; wie viele Erscheinungen des Lebens auch zu beweisen scheinen, daß weder das Gesetz, noch das Gewissen ihre Bestätigung finden in dem Verlaufe des Weltlebens, welches im Gegentheile ihrer oft zu spotten und seinen eigenen Gang zu gehen scheint: dennoch birgt die Tiefe des Gewissens ein geheimes Bewußtsein davon, daß die sittliche Weltordnung nichtsdestoweniger in dem Weltlaufe durchgeführt wird, daß die Allmacht auch dann, wenn es eine Zeitlang anders scheinen sollte, unfehlbar auf Seiten der Gerechtigkeit steht. Und mag diese Ueberzeugung von verstockten Gemüthern auch unter die Füße getreten werden: sie nöthigt sich dennoch dem Verbrecher in seinen Träumen auf, wie einem Richard III. (bei Shakespeare) vor der Schlacht. Daher wiederholt sich so oft die Erfahrung, daß der Verbrecher auch in der Einsamkeit erbebt, vor dem raschelnden Laube erschrickt, während es ihm vorkommt, als müßten plötzlich die Rachegeister erwachen und mit unheilvollen Geschieden auf ihn einstürzen, irgend ein Bote der „heimlichen Behme“ plötzlich in seinen Weg treten. „Es möchte Jemand mich tödten“ — so sprach schon Cain in seiner Gewissensangst. Er weiß, daß er nicht bloß die Heiligkeit gegen sich hat, sondern auch die Allmacht.

Wenn man daher als die Functionen des Gewissens die erinnernde und die verpflichtende, die richtende und innerlich belohnende oder strafende angeführt hat, so muß man diesen noch die warnende hinzufügen, d. h. die eine künftige Vergeltung voraus verkündigende. Hierin erst findet das Gewissenszeugniß unsrer Abhängigkeit von Gott und Gottes heiligem Gesetze seinen Abschluß, nämlich als Zeugniß von der unbedingten Gültigkeit dieses Gesetzes in seiner Weltordnung, oder davon, „daß Gott ein Vergelter sein wird denen, die ihn suchen“, und „einem Jeglichen geben wird nach seinen Werken“ (Hebr. 11, 6; Röm. 2, 5). Und weil das Gewissen ein Ewigkeitsbewußtsein ist, so weist das warnende

Gewissen nicht allein auf das gegenwärtige Leben, innerhalb dessen es so oft und ernstlich auch die Heiden warnte vor der strafenden Nemesis, sondern ganz besonders auch auf das zukünftige Leben. Und sogar die Heiden haben, ungeachtet der Unvollkommenheit ihrer religiösen Vorstellungen, jene Warnungsstimmen wohl gekannt, in welchen das Gewissen eine zukünftige Welt ankündigt. Dieses ersieht man z. B. aus der merkwürdigen Stelle im Anfange der Bücher Plato's vom Staate, wo der alte Kephalos, in seinen Betrachtungen über das Alter, u. A. also spricht: „Du mußt wissen, o Sokrates, daß, wenn der Mensch sich dem Tode nahe glaubt, eine Furcht und Sorge bei ihm erwacht, die er früher nicht kannte. Die wohlbekannten Sagen von der Unterwelt, in welcher Jeder für das hier begangene Unrecht seine Strafe büßen soll, Sagen, die er bisher verlacht hat, fangen nunmehr an, seine Seele zu ängstigen, als wären sie wirklich wahr; und jetzt richtet er selber eindringendere Blicke in jene Welt, sei es wegen der Schwachheit seines Alters, oder weil er jener Welt schon näher ist. Von Furcht und Angst durchdrungen, beginnt er nunmehr zu sinnen und zu forschen, ob er auch gegen Jemand Unrecht begangen habe. Wer nun viele Uebertretungen in seinem Leben entdeckt, der wird beständig, wie die Kinder, durch Träume erschreckt, zittert und bringt unter düstren Erwartungen sein Leben hin, während dagegen, wer keiner Ungerechtigkeit sich bewußt ist, stets von einer heiteren und schönen Hoffnung begleitet wird, welche, wie Pindar singt, des Alters Pflegemutter ist.“ Dieser hier geschilderten Furcht vor der Zukunft wissen wir keine andere Stätte, wo sie zu Hause ist, anzuweisen, als das Gewissen. Es ist das warnende Gewissen, welches, als Bewußtsein und Vorgefühl der Ewigkeit, Gedanken der Vergeltung und Furcht vor der Zukunft auch bei Solchen erweckt, welche früher die Sagen von der Unterwelt verspotteten. Das gute Gewissen dagegen ist der Boden, in welchem die fröhliche Hoffnung sprießt.

In dieser prophetischen Ankündigung einer zukünftigen Vergeltung ist das Gewissen mit einer anderen Gestalt des persönlichen Ewigkeitsbewußtsein des Menschen innig verbunden, welche auch außerhalb des Christenthums keine völlig fremde Sache ist

vielmehr als innere Voraussetzung und Vorbereitung dient für die Aneignung des Evangeliums. Wir meinen das tiefe Verlangen, welches von Anfang an sich in dem Menschenherzen geregt hat nach einem höheren ewigen Gute, und welches seinem tiefsten Wesen nach eine Sehnsucht der Liebe ist nach Gott und seinem Reiche, nach der Seligkeit in der vollendeten Weltharmonie, in welcher alle Widersprüche des Daseins gelöst sein werden („Du hast uns für dich geschaffen, o Herr, und unser Herz ist unruhig in dieser Welt, bis es in dir ruhet!“ betet Augustin in seinen Confessionen). Von einem jeden der bezeichneten beiden Ausgangspunkte führt der Weg zu Gott. Beide bestätigen sich gegenseitig, und ihre Wege gehen einer in den andren über. Das Gewissen zeugt von dem Reiche der Heiligkeit und Gerechtigkeit; während es aber die Gewißheit ist von der zukünftigen, jenseitigen Vergeltung, so bezeugt es zugleich mit größerer oder geringerer Klarheit, daß das Reich der Heiligkeit auch das der Seligkeit ist. Das Verlangen nach einem höchsten Gute, welches weit hinausliegt über alle relativen Güter dieser Welt, ist ein Zeugniß dafür, daß ein Reich ungetrübter Freude für den Menschen vorhanden sein muß; wobei freilich noch dahin gestellt bleibt, ob dieses ihm nach Verdienst zufallen werde, oder aus Gnaden. Es kann ja auch auf der Mitte des Weges Etwas liegen, wodurch diese Frage erst entschieden wird. Soviel steht aber fest, daß Seligkeit, wenn sie anders nicht verwechselt wird mit irdischer Glückseligkeit, undenkbar ist ohne Heiligkeit, ohne des Menschen persönliche Vollkommenheit, in Uebereinstimmung mit Gottes Gesetz und dem seinem eigenen Wesen innewohnenden Gesetz. Sie beide stehen in innerem Zusammenhange mit der eschatologischen Idee, deren Inhalt erst durch das Christenthum als das heilige und selige Liebesreich offenbar geworden ist, dessen zukünftige Erscheinung und Vollendung bedingt ist durch das Gericht über die Lebendigen und die Todten. Zum Ausgangspunkte für den Weg, welcher zu Gott führen soll, wählen nun die Einen vorzugsweise das Gewissen und die sittliche Verbindlichkeit (das Pflichtgefühl), die Anderen aber jenes Liebesverlangen. Es ist jedoch unmöglich, daß man auf dem einen oder dem andren Wege eine weitere Strecke



vorwärts kommt, ohne daß beide Wege zusammentreffen und Ein Weg werden. Der Mensch der Pflicht und des Gewissens, und der Mensch der Sehnsucht (*l'homme de désir*, nach Pascal's und St. Martin's Ausdrücke) sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern derselbe, in Abhängigkeit von Gott geschaffene, Gottes bedürftige, nach ihm verlangende und in ihm seine Vollendung suchende Mensch.

### §. 119.

Wenn aber das Wesen des Gewissens darin besteht, daß es Zeugniß giebt von unserm Abhängigkeitsverhältnisse zu dem heiligen Schöpferwillen, wie diese Abhängigkeit sich uns durch Gottes Gesetz und durch die Weltordnung ankündigt: wie erklärt es sich alsdann, daß dennoch die Aussagen des Gewissens so verschieden lauten in den verschiedenen Zeitaltern und Völkern, so verschieden auch bei zeitgenössischen Individuen, daß oft von der einen und der anderen Seite das gerade Entgegengesetzte als Forderung desselben Gewissens aufgestellt wird? daß oft die furchtbarsten Missethaten verübt worden sind unter Berufung auf die Auctorität des Gewissens, oft auch das Ueuerste und Nichtsagendste, z. B. ein geistloses Cerimonienwesen, sich geltend gemacht hat unter Sanction des Gewissens? — Die nächstliegende Antwort ist diese, daß das Gewissen ja nicht ein von vornherein fertiges Organ ist, sondern, von seiner subjectiven Seite betrachtet, der Entwicklung, Bildung und Erziehung bedarf, und sich nur zugleich mit dem ganzen sittlichen Wesen des Menschen entwickeln kann, also in Verbindung mit den übrigen Anlagen und Vermögen der Seele. Insbesondere ist die Entwicklung des Gewissens bedingt durch die der Erkenntniß, weshalb wir das Gewissen gerne anführen in Verbindung mit der Vernunft. „Ohne die Vernunft ist das Gewissen blind, ohne das Gewissen ist die Vernunft kalt und matt“\*). Daher geschieht es denn auch, daß die menschlichen Gedanken und Reflexionen über das Gesetz, und über die Anwendung desselben auf den einzelnen Fall, vor den Richterstuhl des Gewissens hintrreten, sich einander verfliegend und entschuldigend (Röm. 2, 15).

\*) Trendelenburg, Naturrecht.

Doch nicht die Erkenntniß allein ist es, durch welche die Entwicklung des Gewissens bedingt wird, sondern auch der Wille, welcher im ganzen Verlaufe der Geschichte — im Gegensatz gegen die Erkenntniß und ihr zum Troste — einen hemmenden und störenden Einfluß auf die normale Ausbildung des Gewissens ausgeübt hat und ausübt. Denn der menschliche Wille hat eine natürliche Abneigung, auch das Gewissen in demselben Maße auszubilden und zu schärfen, wie sein Verständniß des Gesetzes zunimmt, und er betrachtet sich ungern in diesem Spiegel, wie denn in der Regel die Leute wünschen, von sich selbst ein ganz anderes, günstigeres Bild zu besitzen, als das Gewissen es ihnen vor Augen stellt. An dieses Zeugniß der geschichtlichen Erfahrung schließt sich die Belehrung an, welche die göttliche Offenbarung uns gewährt in Betreff jener Unvollkommenheit und Abnormität der Gewissenserscheinungen: daß dieselbe nämlich daraus erklärt werden müsse, daß der Mensch durch die Sünde aus der Lebensgemeinschaft Gottes ausgetreten, und hierdurch ein disharmonisches Verhältniß eingetreten ist zwischen den verschiedenen Seelenkräften, daß einerseits die Erkenntniß des Göttlichen verdüstert ist, anderseits unser Wille jetzt den Hang hat, sich selbst und der Welt den Vorzug zu geben vor Gott und dem Reiche Gottes. Der Apostel schildert uns (im 1. Capitel des Briefes an die Römer) diesen Verfinsterungsproceß in der Heidenwelt, indem er sagt, daß, obgleich die Heiden ein Wissen von Gott besaßen, sie ihn dennoch nicht geehrt haben als Gott, dennoch es nicht werth gehalten haben, diese Gotteserkenntniß auch zu bewahren (weil sie die eigene, in ihrer Thorheit ausgedachte Weisheit lieber hatten), und deßhalb dahin gegeben worden sind in eine Gesinnung und Denkweise, welche nicht taugt. Dabei erkennt er an, daß es selbst unter dieser Verderbniß Einzelne gegeben hat, welchen das Wort des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben war, während ihr Gewissen gegen sie zeugte, und die Gedanken sich untereinander verflagten und entschuldigten.

Demnach sagen wir nun, daß das Gewissen, zwar nicht seiner göttlichen, wohl aber seiner menschlichen Seele nach, fehlen und irre gehen kann, daß es sehr oft das Bedürfniß hat, berichtigt

und erleuchtet zu werden, und allezeit bedarf, entwickelt und ausgebildet zu werden. Das Gewissen kann ein stumpfes sein, so daß es geschärft werden muß; es kann betäubt sein und schlafen, so daß es aufgeweckt werden muß. Auch kann es hornirt, d. h. auf ein allzuenges Gebiet beschränkt sein, während große Gebiete des Menschenlebens, welche gleichfalls durch das Gewissen bestimmt werden sollen, ganz außerhalb seiner Herrschaft fallen. Eines aber ist allen Gewissensphänomenen gemeinsam. Wie abweichend auch die einzelnen Gedanken und Auffassungen der Menschen sein mögen, was den Inhalt des Sittengesetzes betrifft: so haben sie alle das Bewußtsein von einem höheren, über ihren Willen gebietenden Gesetze, welches sie sich nicht selber gegeben haben, und welches für Alle und Jeden Gültigkeit hat. Wie abweichend von einander auch ihre Anschauungen von der sittlichen Weltordnung sein mögen: doch haben Alle, soweit ihr Leben noch nicht in einen thierischen Zustand versunken ist, und wo nur ein menschliches Gemeinschaftsleben sich zu bilden angefangen hat, das Bewußtsein, daß es eine höhere unsichtbare Ordnung der Dinge gebe, welche über ihrem Willen existire. Und wie verschieden endlich auch die religiösen Vorstellungen der Menschen sein mögen: Alle haben doch die Vorstellung, oder das Gefühl von einer unsichtbaren Auctorität und Machtvollkommenheit, welche für ihren Willen bindend ist, und deren Forderungen sie sich nicht entziehen dürfen, obgleich sie freilich oft das Gegentheil von Dem üben, was sie sollten. Hierin erweist sich die objective Macht des Gewissens. Auch unter der tiefsten Verfinsterung der Seele hört es nicht auf, ein Licht zu sein, welches in der Finsterniß scheint, wenn auch von der Finsterniß nicht begriffen. Wie verdunkelt es auch sein mag als Wissen, fährt es dennoch fort, als Trieb zu wirken, als eine höhere Naturmacht, welche in ihren Mahnungen sowohl als auch in ihren Reactionen sich dem Menschen aufnöthigt, als eine Macht von ganz andrer Natur, als diejenige, welche die weltlichen und sinnlichen Triebe üben.

#### §. 120.

Das Gewissen äußert sich nicht allein in dem Individuum,

sondern auch in der Gemeinschaft. Daß es nicht allein ein individuelles, persönliches Gewissen giebt, sondern auch ein sociales, beruht darauf, daß die menschlichen Individuen keine persönlichen Atome sind, deren jedes seine eigene besondere Aufgabe hat, sondern daß sie organisch zu einem Gemeinschaftsganzen verbunden sind, innerhalb dessen sie hinsichtlich der Aufgabe der Gemeinschaft solidarisch verpflichtet sind (Einer für Alle, und Alle für Einen), also eine gemeinsame Verantwortlichkeit haben und mit einander unter Ein und dasselbe Gericht fallen. Sowie es Geschicke giebt, welche ein ganzes Volk heimsuchen können, welche von allen Genossen des Volkes empfunden werden als ein allgemeines, von dem besonderen jedes Einzelnen unterschiedenes, Geschick: ebenso giebt es auch eine allgemeine Verpflichtung, Verantwortlichkeit und Schuld, wenn diese auch nicht in gleichem Maße auf Alle fällt, sondern auf einen Jeden nach seinem besonderen Berufe, seiner besondern Stellung innerhalb der Gesellschaft, während doch Alle mitverantwortlich sind.. Und sowie das Gewissen der Wächter der einzelnen Persönlichkeit ist, ist es auch der Wächter der Gemeinschaft als einer Gesamtpersönlichkeit. Das sociale (gesellschaftliche) oder Volks-Gewissen ist indeß nicht zu verwechseln mit der öffentlichen Meinung, welche oft gewissenlos sein kann, und in vielen Fällen nur beweist, daß das Gewissen des Volkes schläft. Wo aber das sociale Gewissen kräftig und lebendig ist, da wird es auch von sich selber Zeugniß geben mitten unter allen Aeußerungen der öffentlichen Meinung. Oft verhält es sich zu der öffentlichen Meinung wie eine tiefe Unterströmung, welche in entgegengesetzter Richtung geht, wie ein geheimes Bewußtsein davon, daß, was als öffentliche Meinung so trotzig festgehalten und durch ihre Organe geltend gemacht wird, dennoch falsch und erlogen ist, ein stilles Zeugniß davon, daß diese Organe falsche Propheten, ihre Ideale nur Ideale sind, und daß der Weg, welchen die Volksgemeinschaft eingeschlagen hat, nicht der Weg der Wahrheit ist, daß er nicht zum Frieden führt. Die Regungen des öffentlichen Gewissens geben sich alsdann in einer gewissen inneren Unruhe, einem geheimen Unfrieden zu erkennen, welcher, wenn auch die Oberfläche das Gegentheil zeigt, dennoch

durch das ganze Volk hindurchgeht. Oft fehlt diesem stillen Zeugnisse die Kraft, in wirksamen Reactionen zu rechtem Durchbruche zu kommen. Jedoch zeigt uns die Geschichte, daß in ganzen Völkern das Gewissen aufwachen kann, sei es, um das Joch unrechtmäßiger Auctoritäten abzuschütteln, sei es, um das Volk aufzufordern, daß es sich emporraffe aus Unglauben und irdischer Sinnesweise, aus den Illusionen des Hochmuths und der Eitelkeit, und bußfertig wieder die verlassenen Altäre aufsuche, um auf der Grundlage der Gerechtigkeit sich von Neuem zu erbauen. Die Thatsache, daß ein ganzes Volk sich selbst Bußtage vorschreiben kann, an welchen es als Volk seine Sünde und Schuld bekennt und sich demüthigt vor Gott, oder die Thatsache, daß die öffentliche Stimme sich gegen gewisse, in der Gesellschaft aufgekommene Aergernisse kräftig aussprechen kann, es sind auf Umkehr hinweisende Zeugnisse von der Realität des Volksgewissens. Dieses äußert sich indessen nicht allein richtend, sondern auch warnend, und redet alsdann durch den Mund einzelner Individuen, durch prophetische Stimmen in dem Volke, von welchen die Geschichte lehrt, daß sie nicht selten das Loos der Cassandra haben, daß Niemand ihren Warnungen und Weissagungen Glauben beimißt, bis zu der Stunde, wann die Erfüllung mit Schrecken hereinbricht. Die Entwicklung des gesellschaftlichen Gewissens, seine Reinheit, Gesundheit und Stärke, sind bedingt durch die im Volke vorherrschende sittliche und religiöse Erkenntniß, sowie durch die Empfänglichkeit des Gemeinmuths und des Gemeinwillens für die ethischen Motive. Daß auch in dem Volksgewissen die Gedanken sich einander verklagen und entschuldigen, zeigt sich hier in recht auffälliger Weise, wenn bei öffentlichen Calamitäten und Demüthigungen die verschiedenen Partheien gegenseitig die Schuld von sich ab- und auf die anderen wälzen, eifrigst beflissen, sich zu rechtfertigen vor dem Richterstuhle des socialen Gewissens. Freilich giebt es auch zu allen Zeiten nicht Wenige, welche sich kein höheres Ziel setzen, als nur vor der öffentlichen Meinung sich zu rechtfertigen. Jedoch, wie verschieden und unvollkommen die Erscheinungen des Volksgewissens auch sein mögen: sein Vorhandensein ist immer bedingt durch das Gefühl solidarischer Verpflichtung,



welches sich aber nicht entwickeln kann ohne Gemeinschaft der Sitten und Traditionen, Gemeinschaft der Gesetze und Ordnungen, namentlich Gemeinschaft des religiösen Glaubens, als der höchsten unter allen verpflichtenden Auctoritäten. Wo die Gesellschaft desorganisirt und alle Bande gelöst sind, wo die Sitten nicht mehr die Bedeutung normirender Mächte haben, sondern ungestraft beleidigt werden, ohne jeden Einspruch der öffentlichen Meinung, wo Gesetze leichtsinnig und willkürlich gegeben werden, ohne sich durch ihre innere Nothwendigkeit Achtung verschaffen zu können, wo Religion und Glaube aufgehört haben, eine Angelegenheit des Volkes zu sein, sondern nur darauf angewiesen sind, als Privatinteressen bei diesem und jenem Einzelnen eine Zuflucht zu finden, wo die religiösen Ueberzeugungen nur noch die Geltung „verschiedener Anschauungen“ haben, welche indeß ohne Einfluß sind auf das öffentliche Leben: da lebt das Gesammtgewissen nur in einigen Einzelpersonen, welche mit geheimer Trauer der zunehmenden Auflösung der Gesellschaft zusehen, während es in der weitaus überwiegenden Majorität des Volkes einen ausgelöschten Richte gleicht.

## Der Inhalt des Gesetzes.

### §. 121.

Der, das Individuum und zugleich die ganze menschliche Gemeinschaft umfassende, Inhalt des Gesetzes ist gegründet in dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit, wie dasselbe durch Gottes Willen bestimmt ist, mit andren Worten, in dem zum Bilde Gottes geschaffenen Menschen. Das Gesetz nur als eine Sammlung einzelner Gebote und Vorschriften anzusehen, ist offenbar eine zu beschränkte Ansicht von seinem tiefen und reichen Inhalte. Im Gegentheil ist dieser Inhalt die Idee des Menschen selbst, als Endzweck, Aufgabe und Forderung dem Willen des Menschen gegenüber tretend, und umfaßt alle, sowohl himmlischen als irdischen, Beziehungen des Menschen. Die große Verschiedenheit der sogenannten Moralprincipien (das Princip der Glückseligkeit, das des Gemeinwohls, das der Selbstständigkeit, das der Vernunftmäßigkeit, das der Gottverwandtschaft u. s. w.) beruht auf der so

abweichenden Auffassung des Wesens und der Bestimmung des Menschen. Wenn aber der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen ist, so folgt, daß seine ursprüngliche Bestimmung die freie Gemeinschaft, die freie Vereinigung mit Gott ist; und die höchste, die allumfassende Forderung des Gesetzes können wir alsdann nicht besser ausdrücken, als durch jenes von Christus selbst erneuerte und bestätigte Wort der uralten Offenbarung: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen und von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften“ (Matth. 22, 37). Dieses ist das vornehmste Gebot, das große Hauptgebot, welches in weiterer Entwicklung sagen will: du sollst ihn lieben, sowohl in der empfangenden, aneignenden Liebe, als auch in der wirkenden und dulbenden Liebe; du sollst ihn lieben in der contemplativen Liebe (der frommen Meditation), in der mystischen Liebe (dem Gebetsleben) und in der praktischen Liebe (im Wirken und Leiden). Und in jeder dieser Gestalten soll deine Liebe Eins sein mit dem Gehorsam (*amor obedientiae*). Sofern man nun unter einem Moralprincipe bloß die höchste Einheit versteht, auf welche die Mannigfaltigkeit der Pflichten zurückgeführt werden kann, so haben wir in der eben gegebenen Bestimmung das Moralprincip ausgesprochen; wobei jedoch zu erinnern ist, daß die Liebe zu Gott durch die Beziehung auf die Sünde einerseits, anderseits auf die Erlösung, neue und besondere Modificationen enthält. Es ist aber eine Einseitigkeit, hierauf das Moralprincip zu beschränken, und unter der Moral ausschließlich eine Gesetzeslehre oder eine Pflichtenlehre zu verstehen. Das wahre Moralprincip umfaßt alle drei moralischen Sphären; und nur Gott selber, oder der persönliche Christus in der Einheit mit seinem Reiche, ist das wahre, für das ganze sittliche Leben maßgebende und es in allen Beziehungen beherrschende Princip.

Die Liebe zu Gott ist also die Eine, Alles umfassende Pflicht. Aber das lebendige Eine muß sich erweisen und bewähren in dem Mannigfaltigen; und die Liebe zu Gott muß sich bewähren in den mancherlei Verhältnissen der menschlichen Gemeinschaft und dem Verhalten gegen die ganze Ordnung der geschaffenen Dinge, welche in dem Menschen ihren Mittelpunkt findet. Daher lautet das andere Gebot: „Du sollst lieben deinen Nächsten als dich selbst.“

Mit andren Worten: du sollst lieben das Bild Gottes auf Erden. Da nun die Vorstellung des Nächsten unzertrennlich zusammenhängt mit der Vorstellung des Menschheitsreiches, so enthält das andere Gebot auch Dieses: du sollst die Menschheit lieben in Gott; du sollst das Reich der Menschheit lieben in seiner Einheit mit dem Reiche Gottes. Und sofern nun das Reich Gottes in seiner Einheit mit dem der Menschheit das Endziel ausmacht für die gesammte Ordnung der geschaffenen Dinge, welche teleologisch auf dasselbe (als Mittel zum Zwecke) angelegt ist, können wir alle Pflichten des Menschen zusammenfassen in die apostolische Formel, daß „Alles geschehen soll zur Ehre Gottes“ (εἰς δόξαν Θεοῦ 1 Kor. 10, 31). Hierdurch aber wird nicht allein die Hingebung an den durch Gottes Willen verordneten Weltzweck gefordert, nicht bloß die Hingebung an den göttlichen Weltplan, an die Wege und Führungen der Weisheit Gottes mit dem Geschlechte und dem Einzelnen, eine Hingebung, welche die Resignation enthält auf alle bloß subjectiven Ansprüche und Ideale; sondern außerdem wird dadurch auch die Hingebung an die göttliche Weltordnung gefordert, daß nämlich Alles ausgeführt werde in Uebereinstimmung mit den der Schöpfung von Gott selber eingepflanzten Bestimmungen, in Uebereinstimmung mit den göttlichen Ordnungen, den von Gott gesetzten Normen. Die Liebe des Gehorsams (*amor obedientiae*) soll demnach innerhalb der Verhältnisse des Weltlebens sich bewähren als diejenige, welche alle Gerechtigkeit erfüllt und in allen Verhältnissen thut, was Recht ist.

Recht ist der objective Inhalt des Gesetzes, das Gute selbst als das Gesetzmäßige, Vorgeschiedene, Angeordnete und Sanctionirte, welches für Alle gilt und von Allen respectirt werden soll. Unter dem Rechte, nicht nach dieser oder jener beschränkten und besonderen Beziehung desselben, sondern nach seiner Grundbedeutung verstehen wir die gerade Linie, den geraden Weg, welcher Allen vorgeschrieben ist, daß sie auf demselben die Bestimmung ihres Lebens erreichen, und welcher entgegengesetzt ist dem krummen, gewundenen Wege des Sünders. Das Recht und das Rechte ist Dasjenige, zu welchem der Mensch verpflichtet ist. Sowie aber das

Recht die Vorstellung erweckt von Einer zum Ziele führenden geraden Linie: so schließt es zugleich den Begriff in sich von einer Ordnung der Dinge mit einer Fülle zu lösender mannigfaltiger Aufgaben, den Begriff von Grenzbestimmungen und Verhältnissen, welche zu beobachten und zu handhaben, Sache der sittlichen Freiheit ist. Und nicht allein haben die Menschen gegenseitig einer gegen den anderen Rechtsansprüche; sondern das ganze Dasein tritt dem Menschen mit einer großen, vielumfassenden Rechtsforderung, einem großen *Suum Cuique*, einer Anforderung entgegen, deren Natur und Charakter nach der verschiedenen Sphäre, in welcher sie sich geltend macht, unendlich verschieden ist. Dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist, dem Nächsten, was des Nächsten ist, nicht bloß in den bürgerlichen Verhältnissen, sondern auch in den rein menschlichen, in den Verhältnissen der Menschenliebe und Freundschaft; auch der Natur dieser bewußtlosen Creatur zu geben, was ihr zukommt, sofern der Mensch auch die Ordnung und die Normen der unvernünftigen Schöpfung respectiren und nicht verletzen darf — dieses sind wohl Forderungen von sehr verschiedener Art und Beschaffenheit, auf welche alle wir aber verpflichtet sind. Während der Apostel uns alle als „Schuldner“ (*ὀφειλέται*, Röm. 15, 26 f.) bezeichnet, und sogar der Heiland von einem „Muß“ redet, welchem sein Wollen sich unterordne (Joh. 9, 4), der eigentliche Pflichtbegriff aber in der heil. Schrift keinen unmittelbaren Ausdruck findet: so kehrt dagegen das „Recht“ im Alten Testamente immer wieder. „Was Recht ist, dem sollst du nachjagen,“ spricht Moses zu Israel (5. Mos. 16, 26); „deine Rechte habe ich vor mich gestellt“, sagt David (Ps. 119, 30); und selig preiset er die Menschen, „in deren Herzen die rechten Wege sind“ (Ps. 84, 6).

Die Liebe, sowohl die göttliche als die menschliche, schließt so wenig die Gerechtigkeit aus, daß sie im Gegentheile ohne diese gar nicht möglich ist. Der Zwischenbegriff, durch welchen die Zusammengehörigkeit der beiden erkannt wird, ist die Weisheit, das praktische, teleologische Wissen, welches Zweck und Mittel erkennt, welches den Werth der Dinge abwägt, und ohne welches die Liebe blind sein würde. In der Gerechtigkeit Gottes erscheint seine

Weisheit als Macht, nämlich als die gesetzgebende und normirende, ordnende und sondernde Macht, welche Alles und Jedes an die gerade ihm zukommende Stelle setzt, dazu Maasß und Grenze hütet; weßhalb auch die göttliche Gerechtigkeit sich als die richtende und vergeltende offenbart, als eine solche, welche ihrer nicht spotten läßt, sondern mitten im Verlaufe der Weltbegebenheiten die Auctorität Gottes aufrecht hält. Die Weisheit ist also Das, wodurch die Liebe Gottes im Einflange bleibt mit seiner Gerechtigkeit: denn alle Gerechtigkeitsoffenbarung hat teleologische (zweckdienliche) Bedeutung in Rücksicht auf die Verwirklichung des höchsten Gutes, oder auf die Offenbarung der Liebe Gottes gegen seine Schöpfung. Und wie die Liebe nicht sein kann ohne die Weisheit und die Gerechtigkeit, so weisen wiederum letztere beide auf die Liebe zurück und sind ohne diese unverständlich. Denn welchen Endzweck kann die Weisheit anders haben, als nur das Gute? und was ist das Gute ohne das Reich der freien Persönlichkeiten, ohne das Reich der Liebe? Und verstehen wir unter der Forderung der Gerechtigkeit an den Menschen die Forderung, „Jedem das Seine“ zu geben, in Selbstverleugnung und Selbstbegrenzung sich hinzugeben an die Gemeinschaft, an die göttlichen Ordnungen; verstehen wir die Forderung der Gerechtigkeit als eine Forderung eines Gegenseitigkeitsverhältnisses unter den Menschen, nach welchem sie, Jeder sich selbst beschränkend und seine egoistischen Ansprüche aufgebend, einander geben und von einander empfangen sollen, was sie einander schulden: weist Dieses nicht — wenn wir anders von der bloß negativen Forderung, einander keinen Schaden zuzufügen (*neminem laedere*), zu der positiven Forderung wechselseitiger Handreichung und Hülfe fortschreiten — auf die Liebe zurück, als das innerste Wesen der Gerechtigkeit, als des Gesetzes Erfüllung? („Seid Niemand Nichts schuldig, denn daß ihr euch unter einander liebet“, Röm. 14, 8). Und Gottes absolute Rechtsforderung an den Menschen — sie schließt ja das Unrecht Gottes in sich, nicht bloß auf die äußeren Handlungen des Menschen, sondern auf sein Herz. Je inniger und geistiger die Gerechtigkeit gefaßt wird, desto deutlicher ergiebt sich ihre Einheit mit der Liebe. Zwar in der vorchristlichen Welt blieb Dieses noch uner-



kannt, weil man damals bei der Weisheit und Gerechtigkeit, als dem Letzten, stehen blieb, und kein höheres Persönlichkeitsideal kannte, als das Ideal des Weisen und des Gerechten, aber weder die Gerechtigkeit noch die Weisheit in ihrer Tiefe erfaßte, weil der eigentliche Kern der Persönlichkeit, nämlich die Liebe, fehlte. In Christus dagegen hat die Liebe sich geoffenbart zugleich mit der Weisheit und mit der Gerechtigkeit, als den wesentlich zu ihr gehörigen Momenten. Und je tiefer wir uns in das Gesetz Gottes als das Gesetz der Persönlichkeit versenken: desto klarer geht vor unserm Geiste Dieses auf als die Hauptforderung des göttlichen Gesetzes, daß die Welt der menschlichen Freiheit, auch von Seiten des Menschen und seines Thuns, sich verkläre zu einem Reiche der Liebe, und hiermit auch der Weisheit und der Gerechtigkeit, eine Forderung, deren ewige Gültigkeit dadurch nicht aufgegeben wird, daß die Wirklichkeit uns eine Welt des Egoismus, und so zugleich der Thorheit und der Ungerechtigkeit erblicken läßt.

### §. 122.

Der Inhalt des Gesetzes ist zu gleicher Zeit ein allgemeiner und ein individueller. Seinen allgemeinen Inhalt bilden die ewigen und unwandelbaren Bestimmungen, welche es enthält; diese nehmen aber bei den verschiedenen Individualitäten ein eigen-  
thümliches Gepräge an, indem die sittliche Aufgabe jedes Individuums und jeder Gemeinschaft theils durch ihre besondere Eigen-  
thümlichkeit, theils durch die besonderen Forderungen modificirt wird, welche der göttliche Wille durch unsre Lebensführungen an einen Jeden von uns stellt, in der bestimmten Lebensstellung, in welche wir versetzt worden sind. Denn in einer jeden Lebensstellung verlangt Gott von uns, auf der Grundlage des Allgemeinen, irgend etwas Specielles. Dieses individuelle und specielle Moment ist es, was der Apostel vor Augen hat, wenn er den Christen an's Herz legt, wohl zu prüfen, welches da sei der gute und wohlgefällige und vollkommene Wille Gottes (Röm. 12, 2). Der Sinn der Mahnung kann nicht bloß dieser sein, daß wir lernen sollen, was wir schon wissen, nämlich das Liebesgebot im Allge-

meinen, oder die zehn Gebote und ihre Bedeutung, sondern daß wir erkennen und verstehen sollen, was Gott gerade von uns verlange nach unserer anerschaffenen Eigenthümlichkeit, nach unseren persönlichen Gaben, nach dem uns anvertrauten Pfunde, mit welchem wir wuchern und ihm dienen sollen, und demnächst, was er in dem einen oder andern bestimmten Falle, in dieser oder jener Lage von uns haben wolle, wie wir uns verhalten sollen zu den eigenthümlichen Zeichen dieser unserer Zeit, zu irgend einer neuen Bewegung, irgend einer gerade jetzt auftauchenden Erscheinung. Diese Erkenntniß des Individuellen gehört zu dem Schwierigsten in der Erkenntniß des Gesetzes. Als der Heiland zu dem reichen Jünglinge, welcher meinte, alle Gebote ihrem allgemeinen Inhalte nach gehalten zu haben, also sprach: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen, und alsdann komm und folge mir nach“ (Matth. 19, 21): so erging an den Jüngling diese besondere, persönliche Aufgabe: in der speciellen Forderung welche der Heiland eben jetzt an ihn stellte, Gottes guten, wohlgefälligen und vollkommenen Willen zu erkennen.

Auf der hier bezeichneten individuellen Seite, welche also der Inhalt des Gesetzes neben seiner allgemeinen Seite an sich trägt, beruht die Wandelbarkeit des Gesetzes. Unwandelbar ist es nach seinem ewigen, allgemeinen Wesen, wenn dieses sich dem Menschen auch erst stufenweise offenbart und von ihm erkannt wird; wandelbar aber ist es in seinen individuellen Bestimmungen, sofern seine allgemeinen Forderungen für jedes Individuum anders modificirt, und auch für dasselbe Individuum, auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung und Lebensführung, andere und neue werden. Und da die ganze sittliche Welt unter Gottes Führung sich in einer fortschreitenden Entwicklung befindet, da auch der sittliche Zustand und Charakter der Welt sich fortwährend verändert: so sind die concreten Bestimmungen des Gesetzes, die concrete Pflichtenlehre, einer fortgesetzten Umbildung unterworfen. Diese seine Wandelbarkeit aber steht nicht in Widerspruch mit der ewigen Unwandelbarkeit, dem wesentlich sich gleich bleibenden Character des Gesetzes. Die innere Einheit des Gesetzes und des in dem Gesetze geoffenbarten göttlichen Willens ist das Allbe-

stimmende und Allbeherrschende unter der wechselnden Mannigfaltigkeit besonderer Aufgaben, in welchen es seinen unerschöpflichen Reichthum immer auf's Neue und immer völliger entfaltet. Während ältere Pflichtbestimmungen außer Kraft treten, tauchen neue und höhere auf, welche mit innerer Nothwendigkeit hervorgehen aus dem ewigen Grunde des Gesetzes und der Lebensführungen, oder des göttlichen Waltens. Die ewigen Forderungen der Liebe, der Weisheit und der Gerechtigkeit bleiben jederzeit dieselben; nur die Individuationen (die Besonderungen) sind es, welche wechseln.

### §. 123.

Daß der Inhalt des Gesetzes durch Gottes Willen bestimmt wird, will nicht sagen, daß er willkürlich bestimmt werde, als hätte er auch ein ganz anderer sein können, wenn es Gott also gefallen hätte. Ebenso wenig aber ist der Inhalt des Gesetzes ein unabhängig von dem Willen Gottes bestimmter, ist also keineswegs ein bloßer Vernunftinhalt, in welchem abgesehen wäre von dem persönlichen Verhältnisse zwischen Gott und Mensch. (Vgl. oben: Die theologische Voraussetzung). Jene einseitige Ansicht von dem Gesetze, als einem unpersönlichen Vernunftgesetze, wie sie heutiges Tages die vorherrschende ist, durchdringt nicht bloß die pantheistische Ethik, sondern auch die deistische. Die deistische Ethik geht zwar aus von der Voraussetzung eines persönlichen Schöpferwillens, aber eines solchen Willens, welcher, nachdem er die Schöpfung der Welt und des Menschen vollendet hat, seiner königlichen Herrschaft sich entäußert, und diese fortan abgetreten habe an seine Nachfolger, die Gesetze. Existirt Gott allein über und jenseits der Welt, begegnen Gott und Mensch einander garnicht, findet gar keine wirkliche Berührung zwischen ihnen statt: so kann freilich auch der Inhalt des Gesetzes, welches Gott in das Menschenherz gepflanzt hat, nur ein sogenannter allgemein vernünftiger Inhalt werden, welcher Alles enthält, ausgenommen gerade jede lebendige und persönliche Beziehung zu Gott. Daß der göttliche Wille die Vorschriften des Gesetzes sanctionire, will bei dieser ganzen Anschauungsweise nur soviel sagen, daß sie uns ehrwürdiger werden durch ihre Anknüpfung an den Gedanken Gottes,

als des heiligen Gesetzgebers, dadurch, daß man sie sich vorstelle als von dem Höchsten dictirt. Diese Gesetzgebung, welche ihren classischen Ausdruck in der Kant'schen Moral gefunden hat, läßt sich füglich mit einem Briefe vergleichen, welcher zwar den göttlichen Willen im Siegel führt, wenn er aber geöffnet wird, nicht das Mindeste besagt von irgend einem persönlichen Verhältnisse zwischen dem Briefsteller, nämlich Gott, und uns, sondern, mit Beiseitelassung Alles Persönlichen, lediglich die abstracte und nackte Vernunftnothwendigkeit enthält, ein System allgemeingültiger und nothwendiger Regeln für unsre Handlungsweise in der Welt. Die Frage aber, deren Beantwortung wir vergeblich in dieser Ethik suchen, ist folgende: wie es wohl denkbar und begreiflich sei, daß jener göttliche Wille, welcher doch der Ursprung des Gesetzes selbst sein soll, seit jenem ersten Gesetzgebungsacte im Anfange der Schöpfung, ein so völlig unthätiges und müßiges Princip geworden? wie es denkbar sei, daß der durch und in dem Menschen zu verwirklichende Inhalt dieses göttlichen Gesetzes nur irgend etwas Anderes sein sollte, als eben der göttliche Wille selbst? während doch der lebendige Gott nicht anders gedacht werden kann, als so, daß er Sich Selber, Seine Ehre, Seine Offenbarung und Verherrlichung, zu seinem letzten Endzwecke hat; während doch der allwaltende, göttliche Wille mittels alles von diesem selbst Verschiedenen, also auch vermittels des Menschen, nur Sich Selber wollen kann und Sein Reich.

Das unleugbare Factum, daß es von der Bedeutung und dem Inhalte des Gesetzes eine weit verbreitete Vorstellung giebt, bei welcher von dessen eigentlichem Kerne, der Liebe Gottes, gar nicht die Rede ist, weist auf ein anderes, ebenso unleugbares Factum zurück, nämlich auf die Sünde, durch welche der Mensch von Gott abgefallen, und so zugleich das Verständniß des Gesetzes und das Gewissen selbst verdunkelt worden ist. Obgleich nun aber der Mensch aus dem persönlichen Verhältnisse zu Gott, aus dem Elemente der göttlichen Freiheit und Liebe herausgetreten ist, so bleibt er dennoch durch ein Band ewiger Nothwendigkeit an das Gute gebunden. Die Forderung des Guten bleibt dennoch als Idee, als unpersönliche Vernunftnothwendigkeit, als Vorstellung

einer unpersönlichen Weisheit und Gerechtigkeit, beständig ein immanenter Bestandtheil des menschlichen Bewußtseins und mit allen Beziehungen des menschlichen Daseins verflochten. Demnach hat es seine relative Wahrheit, wenn behauptet wird, daß das Sittlichkeitsgesetz auch unabhängig von dem Gottesglauben seine Gültigkeit habe, sofern nämlich die Normen des Guten, als unpersönliche Vernunftnothwendigkeit, sich dem menschlichen Bewußtsein unabweislich aufnöthigen, wenn auch der Mensch die göttliche Auctorität, mit welcher sie sich in seinem Gewissen kundgeben, wegzuerklären und sie als bloße Momente seiner eigenen Vernunft zu erklären versucht. Der abstracteste Ausdruck für diese abstracte Nothwendigkeit ist in jenem Kant'schen Moralprincipe gegeben: daß wir nach allgemeingültigen Regeln, nach solchen Maximen handeln sollen, von denen man, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht wollen könne, daß sie nicht von Allen sollten befolgt werden — einem Principe, dessen Gültigkeit für sein Handeln ein Jeder eben so einzuräumen gezwungen sei, wie er gezwungen sei, für sein Denken das principium contradictionis einzuräumen. Dieses Princip nennen wir das abstracteste, weil jeder göttliche und menschliche Inhalt von ihm ausgeschlossen ist, jede Frage: Was soll ich denn thun? dabei abgewiesen wird, und wir nur auf die bloße Form, auf das reine Wie der Allgemeingültigkeit und Allgemeinvernünftigkeit hingewiesen werden, als das Einzige, von welchem das praktische Denken nicht weiter abstrahiren könne. In diesem ganz abstracten Verhältnisse zum Guten bleibt der Respect, die Achtung vor dem Gesetze, das einzige Motiv, der einzige Nöthigungsgrund zur Sittlichkeit; denn die Achtung ist nicht, wie die Liebe, ein auf innerer Freiheit beruhendes Gefühl, sondern Etwas, was auch wider Willen aufgenommen und aufgedrungen wird. Sogar der Verbrecher ist gezwungen, das Gesetz, welches er factisch mit Füßen getreten hat, anzuerkennen und zu achten. Aber sowie dieser moralische Formalismus und andere sittliche Vernunftgesetzgebungen verwandter Art die menschliche Seele nicht wahrhaft befriedigen — denn diese bewahrt in ihrem Innersten beständig ein, wenn auch verdunkeltes, Bewußtsein von der Gottesgemeinschaft, als der tiefsten Forderung



des Gesetzes: so streiten sie auch gegen Gottes geoffenbartes Gesetz, welches uns authentisch über den Willen Gottes belehrt, und dessen Auctorität, wie auch sein heiliger Inhalt selbst, allen Einwendungen der Menschenweisheit zum Troste, immer aufs Neue sich Eingang verschafft in dem Gewissen des Menschen.

## Das geoffenbarte Gesetz. Moses und Christus.

### §. 124.

Die Nothwendigkeit eines geoffenbarten Gesetzes ist mit der Sünde gegeben. Der sündige Mensch hat eine Neigung, sich nach seinem eigenen Herzen einen Gott zu erdichten, einen Gott, welcher es nicht so gar genau nehme mit der Abrechnung über die Sünde, mit der Forderung der Heiligkeit; er hat eine Neigung, die Aussagen des Gesetzes und des Gewissens zu überhören, umzudeuten und wegzuräsonniren. Darum hat Gott uns ein positiv geoffenbartes Gesetz gegeben, in welchem die Forderungen seines heiligen Willens uns vorgehalten werden als ein unbestechlicher Spiegel, welcher Keinem schmeichelt, und welcher uns unsre eigentliche Gestalt sehen läßt, in ihrem Verhältnisse zu dem Gesetze. Während das Heidenthum, welches seine selbsteigene Sittlichkeit ausbilden will, das Gesetz nur von seiner immanenten Seite betrachtet (d. h. als das der Idee und dem Wesen des Menschen Entsprechende): so tritt in der Offenbarung, wie sie dem Volke Israel zu Theil wird, das Gesetz in seiner Transcendenz (d. h. himmlischen Herkunft) und Majestät auf. Aber das geoffenbarte Gesetz ist uns nicht als etwas Isolirtes oder Einzelstehendes gegeben worden. Es würde traurig stehen mit dem menschlichen Geschlechte, wenn Gott nur sein Gesetz uns geoffenbart hätte; und kein Mensch würde es aushalten können, nur unter dem Gesetze zu leben. Die Offenbarung des Gesetzes ist aber ein Zwischenglied in der Oekonomie des Heils und der Erlösung; und seine innere Voraussetzung ist die Gnade, was keineswegs nur von der durch Christus geschehenen Vollendung und Verklärung des Gesetzes gilt, sondern auch schon von der

Gesetzesoffenbarung, welche dem Volke Israel durch Mose gegeben ist.

Der wesentliche Inhalt des durch Mose geoffenbarten Gesetzes ist ausgesprochen in dem Dekaloge, oder den zehn Geboten. Das Princip desselben ist die Liebe zu Gott, wenn diese auch nicht in den zehn Geboten ausdrücklich genannt ist. Die pädagogische Aufgabe an einem rohen Volk, welches aus der Heidenwelt erst ausgesondert, von der heidnischen Naturvergötterung, zu welcher es selbst eine natürliche Neigung hat, geschieden werden soll, und welches nur schrittweise von der Aeußerlichkeit zur Innerlichkeit und Geistlichkeit gelangen kann, diese Aufgabe bringt es mit sich, daß die Forderung des Gesetzes mehr auf das äußere Werk geht, als auf die Gesinnung, obgleich nur die letztere der innersten Bedeutung und Meinung des Gesetzes entspricht — denn „das Gesetz ist geistlich“, Röm. 7, 14 — welche Bedeutung sich bei fortschreitender Erkenntniß immer völliger aufthut. Sie bringt es ferner mit sich, daß das Gesetz überwiegend auftritt als Verbot mit seinem abwehrenden: „Du sollst nicht“, welches auf das Vorhandensein der Sünde und der bösen Begierde hinweist. In großen, allgemeinen Umrissen umspannt das Gesetz das ganze Leben, einem Zaune oder einem Grenzwächter vergleichbar, und zwar so, daß die drei ersten Gebote von dem rechten Verhältnisse zu Gott und zum Gottesdienste handeln, die übrigen aber von den menschlichen Verhältnissen: dem Verhältnisse zu den Eltern, als der ältesten menschlichen Auctorität, und zu dem Nächsten, des Menschen Leben, Ehe und Eigenthum, des Nächsten Ehre und gutem Namen, während das neunte und das zehnte Gebot mit dem wiederholten Verbote: „Daß dich nicht gelüsten!“ sich gegen die Wurzel der Sünde im Herzen richten, jedem, noch so versteckten oder feinen, Ueber- und Eingriffe in die Rechte des Bruders wehrend. Das Gesetz wird eingeleitet mit den Worten: „Ich bin der Herr, dein Gott!“ So redet das Gesetz mit der majestätischen Auctorität des Ewigen, Segen und Fluch verkündend, einerseits über die Erfüllung des Gesetzes, anderseits seine Uebertretung. Obgleich es aber einst unter den Blitz und schweren Donnereschlägen des Sinai gegeben ist, deren Rollen man noch immer vernimmt in jedem

einzelnen seiner mächtigen Imperative: „Du sollst nicht!“ oder: „Du sollst!“: dennoch weist es auf die Gnade zurück; denn der Gott, welcher in dem Gesetze redet, ist derselbe, welcher das Volk Israel aus Aegypten geführt und es vom Joche der Knechtschaft erlöst hat, derselbe Gott, welcher dem Abraham die Segensverheißung gegeben, und ein höchstes Gut, das messianische Reich, seinem Volke bereitet hat. Jedoch unter dem Alten Bunde bleibt das Verhältniß zwischen Auctorität und Freiheit fortwährend ein ungelöster Widerspruch, ein stehender Gegensatz; ein Verhältniß gegenseitiger Spannung. Der Wille des Menschen ist nicht Eins mit dem göttlichen, vielmehr ihm entgegengesetzt; und wenn er sich unter das Gesetz auch beugt, so ist das Herz dem Gesetze doch nicht gleichförmig, und bedarf immer wieder jener Donnerstimme: „Du sollst nicht!“ weßhalb es erfüllt ist von einem Geiste der Furcht, der Knechtschaft, welcher gar verschieden ist von dem Geiste der Erwählung und Kindschaft (Röm. 8, 15). Aber der Zweck, auf welchen das Gesetz hinzielt, ist der pädagogische, nämlich, daß der menschliche Wille erzogen werde zu der wahren Freiheit, immer tiefer des Gesetzes geistlichen Sinn verstehe, in Gottes Gesetz zugleich das Gesetz seines eigenen Wesens erkenne, aber auch sein eigenes Unvermögen zur Erfüllung desselben, daß er wache in der Erkenntniß der Sünde, und dadurch empfänglich werde für die Gnade in Christus. In den Psalmen und bei den Propheten begegnet uns schon dieses tiefer eindringende Verständniß des Gesetzes, und hiermit zugleich eine Lust und Freude an Gottes Gesetz. Die Lust an Gottes Gesetz ist aber unzertrennlich von einem tiefen und innigen Schmerze über die Sünde, einem Verlangen nach Erlösung.

Der pädagogische, oder erziehliche Gesichtspunkt ist der Hauptgesichtspunkt, unter welchem man das in Israel geoffenbarte Gesetz betrachten muß. Erziehung bedeutet aber eine Einwirkung auf den Willen des Menschen mittelst Unterricht und Zucht (*παιδεία*). Dieses letztere Wort bezeichnet indeß nicht allein Strafe, sondern Alles, was dazu dient, den natürlichen, egoistischen Willen des Menschen zu brechen, und ihn heranzubilden zum Gehorsam gegen das Gesetz. Die Erziehung will den Unmündigen, welcher noch

nicht allein gehen kann, führen und geleiten, stützen und tragen, und will zugleich auf ihn einwirken durch den stillen Einfluß der Umgebungen. Alles Dieses findet seine Anwendung auf die erziehenden Führungen Gottes mit dem Volke Israel, wenngleich Moses mehr ein Zuchtmeister ist, als ein freundlich führender Erzieher; wobei indeß nicht vergessen werden darf, was von Moses gesagt wird, daß er ein „sanftmüthiger Mann war vor allen Menschen auf Erden“ (4. Mos. 12, 3). Es findet seine Anwendung auf die Gesetzgebung, auf die ganze theokratische Verfassung. Denn das Gesetz Gottes ist hier die Grundlage für das ganze Staatswesen; und alle religiösen Ordnungen gelten zugleich als äußerliche Rechtsordnungen. Aus demselben pädagogischen Gesichtspunkte müssen wir auch das sogenannte Cärimonialgesetz auffassen, jene Vorschriften über Reinheit und Unreinheit, reine und unreine Speisen u. s. w. Das Aeußere dient bei dem Allem als Sinnbild für das Innere. Im Gegensatze gegen das Heidenthum, welches Natur und Geist mit einander vermenget, die von Gott selber innerhalb seiner Schöpfung gezogenen Grenzen überspringt und verwischt, wird Israel von Allem Anfang daran gewöhnt, Unterscheidungen anzustellen, vorsichtig zu distinguiren, die naturgemäßen Grenzen in Acht zu nehmen. Hierher gehören Bestimmungen wie diese: „Meine Satzungen sollt ihr halten, daß du dein Vieh nicht lassst mit allerlei Thier zu schaffen haben, und dein Feld nicht besäest mit allerlei Samen, und kein Kleid an dich komme, das mit Wolle und Leinen gemenget ist“ (3. Mos. 19, 19)\*). Auf allen Gebieten tritt das Gesetz dem Volke Israel in den Weg mit seinen Grenzbestimmungen, dermaßen, daß die Rabbiner bei genauer Aufzählung 248 Gebote und 365 Verbote gefunden haben. Aber diese ganze erziehende Fürsorge steht auf dem Grunde der vorbereitenden Gnade. Dem Gesetze zur Seite geht die Verheißung, zugleich mit dem Vorbilde der zukünftigen Versöhnung in dem hohenpriesterlichen Amte und dem Opferdienste im Allerheiligsten, welches Alles als lauter Schatten- und Bildwerk hinweist auf die Erfüllung, die in Christus erscheinen soll.

\*) Vgl. Stahl, Philosophie des Rechts I, 39 (2. Aufl.)

## §. 125.

„Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matth. 5, 17). Mit diesen Worten bezeichnet Christus sein Verhältniß zum mosaischen Gesetze, indem er noch hinzufügt, daß Himmel und Erde eher vergehen werden, als daß ein Tüttel vom Gesetze vergehe. Die erste Frage, die sich dabei erhebt, ist die: ob der Herr hier nur von den zehn Geboten rede, oder von dem ganzen Gesetze mit seiner Fülle der verschiedensten Ritualvorschriften? Wir sind nicht berechtigt, das Wort Christi allein auf den Dekalog zu beschränken. Denn wenn auch der Zusammenhang zeigt, daß er vorzugsweise von dem letzteren redet, so redet er in dem angeführten Ausspruche doch auch von dem Gesetze als einem Ganzen. Aber wie darf er alsdann sagen, daß kein Tüttel vom Gesetze vergehen solle, da doch die Entwicklung der Kirche uns zeigt, daß das ganze Cerimonialgesetz, daß die ganze mosaische Ordnung der Dinge aufgelöst worden ist durch die von Christus ausgegangenen Wirkungen? Wir antworten: Er hat das Gesetz erfüllt und vollendet, indem er es herausgelöst hat aus den zeitlichen Formen, in welchen sein ewiger Gehalt gebunden war, und sein geistiges Wesen, seine verborgene innere Herrlichkeit aufgeschlossen hat. Auch nicht ein Tüttel des Gesetzes ist vergangen, das mosaische Gesetz als Ein göttliches Ganzes betrachtet: denn die ihm zu Grunde liegenden Ideen, wie die Unterscheidung zwischen dem Reinen und Unreinen, sind durch Christus bestätigt, und alle in dem Gesetze der Heiligkeit, welches er die Menschen lehrt, enthalten. Aber das Moralgesetz, im strengeren Sinne des Wortes, oder die zehn Gebote, hat er herausgelöst aus jener unmittelbaren Verbindung mit der gesetzlichen Rechtsordnung, mit dem juridischen Zwangsgesetze der äußeren Werke und Einrichtungen, in welcher es unter der theokratischen Verfassung auftrat, und hat es verklärt, daß es nicht allein ein Gesetz der Werke sei, sondern vor Allem der Gesinnung, des Herzens, indem er also eine bessere Gerechtigkeit lehrte, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten. „Es ist zu den Alten gesagt: du sollst nicht



tödteten; wer aber tödtet, ist des Todes schuldig; ich aber sage euch: wer seinem Bruder zürnet ohne Ursach, der ist des Gerichts schuldig. Es ist zu den Alten gesagt, du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen" (Matth. 5, 21. 27 f.). Indem er so das Gesetz aus dem Aeußeren in das Innerste der Gesinnung verlegt, verklärt er es zu dem Gesetze der Humanität, zum Menschheitsgesetze, welches nicht bloß als ein äußeres, positives Gebot dem Menschen entgegentritt, sondern von dem Menschen als sein eigenes Gesetz erkannt wird (*νόμος τοῦ νοός*, Röm. 7, 23), als die Forderung seines eigenen gottesbildlichen Wesens. „Was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen" (Matth. 7, 12). Dadurch aber, daß er das Gesetz zum Gesetze der wahren Humanität, für Herz und Gesinnung, verklärt, verklärt er es zugleich als die vollkommene Forderung des Willens Gottes, als das Gesetz des Reiches Gottes, welches den Menschen an eine unsichtbare Ordnung der Dinge bindet, sehr viel höher als die des Staates, selbst wenn dieser als Kirchenstaat auftritt, höher als jedes Gesetz eines sinnlichen Tempeldienstes, höher als jedes sichtbare Jerusalem oder Garizim, und stellt den Menschen in ein unmittelbares Verhältniß zu dem himmlischen Vater, welcher in das Verborgene sieht.

Jedoch ist Dieses nicht so zu verstehen, als ob hier nun Alles lauter Innerlichkeit, lauter Geistigkeit wäre, als ob die Menschen nun in jedem Sinne von der äußeren Auctorität des Gesetzes gelöst werden sollten und ausschließlich verwiesen an die innere, unsichtbare Auctorität des Gewissens. Vielmehr, gleich wie Christus gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen, so ist er auch gekommen, die Auctorität zu erfüllen und zu vollenden. Stellt er doch sich selber als Denjenigen dar, welchem der Vater alle Gewalt und Machtvollkommenheit gegeben hat im Himmel und auf Erden; und wieder und wieder schallt es in seiner Rede mit majestätischer Hoheit, einer Hoheit, nicht bloß eines Dieners im Hause, sondern des Sohnes selbst, des Eingebornen vom Vater: „Ich sage euch!“, wodurch er zu erkennen giebt, daß er nicht ein menschlicher Lehrer sei, etwa ein Sokrates, welcher seine Schüler

nur anleiten will, die Wahrheit selbst zu entdecken, indem sie in ihr Inneres hinabsteigen, und sie von seiner eigenen persönlichen Auctorität an sich selbst verweist. Christus will die Menschen binden an die erhabene Macht seines Wortes, will die Menschen schließlich richten nach diesen Worten, welche nicht vergehen sollen, wenn Himmel und Erde vergehen. Aber seine macht- und hoheitsvollen, seine königlichen Forderungen finden Anklang in dem tiefsten Innern des Menschen selbst. Ja, ein Ruf, wie dieser: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit“ (Matth. 6, 33), er klingt dem Ohre des Menschen wie die Forderung seines eigenen Gewissens. Die Forderung der höheren Auctorität ist zugleich die eigene, wesentliche Forderung des menschlichen Selbstbewußtseins, oder der Freiheit selbst.

Und nicht die Lehre ist es allein, durch welche Christus das Gesetz erfüllt und zur Vollendung erhoben hat. Er hat es vollendet, indem er es in seiner eigenen Persönlichkeit, seinem Leben erfüllt hat, das Vorbild heiliger Freiheit und Liebe uns hinterlassen, in seinem eigenen Leben uns bewiesen hat, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, der Inbegriff seiner Forderungen und zugleich die Kraft, um sie alle zu erfüllen. Er hat das Gesetz an unsrer Statt erfüllt, welches das Geheimniß unsrer Ver söhnung ist. Und fortwährend erfüllt er es wieder in uns. Dieses ist das Geheimniß unsrer Erlösung und Wiedergeburt. Je mehr uns die Bedeutung der Gesetzesforderungen aufgeht, desto mehr erkennen wir die Unzulänglichkeit unsrer Kraft, es zu erfüllen; und ein Jeder, der sich ernstlich prüfen will, wird die Erfahrung machen können, daß, wenn er auch die in der Bergpredigt ausgesprochenen Forderungen des Herrn als Forderungen seines eigenen Wesens anerkennt und in seinem Innersten ihnen zustimmt, er dennoch untüchtig ist, ihnen wahrhaft nachzukommen, wird zu der Einsicht kommen, daß Menschen, die wirklich ihr Leben nach der Bergpredigt leben wollen, ganz andere Leute, andere Persönlichkeiten sein müssen, als wir von Natur und durch weltliche Bildung sind, daß aber desungeachtet ihre Forderungen dastehen als unbedingt nothwendig und berechtigt. Dieses ist aber das Geheimniß unsrer Erlösung, daß Derselbe, der die Forderungen

des Gesetzes gegen uns geltend macht, auch der Erfüller dieses Gesetzes in uns sein will, durch seine „heilsame und züchtigende Gnade“ (Tit. 2, 11 ff.) in dem heiligen Geiste. Indem er, als der Erlöser, uns in seine Gemeinschaft aufnimmt und vermittels des rechtfertigenden Glaubens uns die Macht verleiht, Gottes Kinder zu werden, haucht er uns zugleich die neue Lust, den neuen Geist ein, durch welchen wir trachten können nach dem himmlischen Ideale, wenn auch nur in Schwachheit und nur durch verschiedene Entwicklungsstufen hindurch. Demnach ruhet die Gesetzgebung Christi, seine Heiligsforderung, ganz und gar auf der Voraussetzung der Gnade; und die Bergpredigt unsers Herrn wird nicht anders recht verstanden, als wenn wir beständig vor Augen behalten, daß er sie predigt auf dem Berge der Seligkeiten. Selig preiset er aber die, welche in ihrem Verhältnisse zu Gott für jenes höchste Gut empfänglich sind, das er von der freien Gnade des Vaters ihnen bringen will, die geistlich Armen, die da nach Gerechtigkeit hungert und dürstet, die da Leid tragen und des Trostes bedürfen. Seine Heiligslehre ist zugleich Seligslehre; und obgleich er seine Bergpredigt schließt mit der eindringlichen Aufforderung, seine Worte nicht bloß zu hören, sondern nach ihnen zu thun, sein Haus nicht auf Sand zu bauen, sondern auf den Felsen (Matth. 7, 24—27): so findet doch dieses Thun der Worte Christi sein rechtes Verständniß, die rechte Beleuchtung erst in der Heils- und Seligslehre, welche freilich in der Bergpredigt nur durchschimmert, welche er aber anderswo und in anderem Zusammenhange vollständig ausspricht.

Man hat gefragt, ob Christus ein Gesetzgeber heißen dürfe, — eine Frage, welche sich sowohl bejahen, als verneinen läßt, je nach der Bedeutung, in welcher der Begriff der Gesetzgebung verstanden wird. Während die katholische Theologie ihn als einen Gesetzgeber bezeichnet\*), in Folge der ihr eigenen Tendenz, das Evangelium zu einem neuen Gesetze, daher Christus zu einem zweiten Moses zu machen: so wollen unsre alten lutherischen

\*) Concil. Trident. Sessio VI. XXI. Si quis dixerit Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, ut obediant, anathema sit.

Theologen ihm diesen Namen nicht geben, sondern betrachten ihn als Den, welcher das Gesetz nur ausgelegt und in seiner ewigen Berechtigung und Bedeutung geltend gemacht hat.\*) Das Wahre der Sache ist aber dieses: daß Christus kein Gesetzgeber ist, wie Moses, nicht eine neue theokratische Verfassung gegründet hat, in welcher das Ethische ausgestaltet ist zu einem Systeme äußerer Rechtsbestimmungen, daß er überhaupt keine neuen Gesetzestafeln gebracht, uns nicht einen neuen, formulirten Gesetzescodez übergeben hat. Und gewiß beruhte es auf einem gründlichen Mißverständnisse, wenn man in der protestantischen Kirche mitunter die Bergpredigt des Herrn in dem Sinne behandelte, als enthalte sie zu unmittelbarer Anwendung geeignete kirchenrechtliche und politische Bestimmungen, während doch Alles in der Bergpredigt uns zurückführen soll in die Welt des Gemüthes, der religiösen und sittlichen Gesinnungen. Und dennoch darf man reden von der Gesetzgebung Christi, der Gesetzgebung für das Reich Gottes, welches er gegründet hat. Denn er hat sich nicht damit begnügt, das durch Mose gegebene Gesetz auszulegen; sondern er hat es erfüllt und zu seiner Vollkommenheit entfaltet, hat ein neues Gebot, das Gebot der Liebe gegeben, welches nämlich ein neues ist zufolge der Stellung, welche ihm durch die Gnade gegeben wird (Joh. 13, 34), hat in einer Fülle großer und leitender Grundsätze und Vorschriften das tiefste Princip und den wahren Geist des Gesetzes ausgesprochen. Jedoch, wenn man in diesem Sinne von der Gesetzgebung Christi redet, so muß man immer daran festhalten, daß der Gesetzgeber zugleich der Erfüller des Gesetzes ist, und zwar sowohl für uns als in uns. Und ist die Rede von der Auctorität Christi, so darf niemals vergessen werden, daß er eben die Einheit ist der Auctorität und der Gnade.

---

\*) Form. Concord. Solida declar. de lege et evang.: Christus legem in manus suas sumit eamque spiritualiter explicat.

## Das neue Verhältniß zum Gesetze. Nomismus und Antinomismus. Der individuelle und der sociale Antinomismus.

### §. 126.

Dadurch, daß Christus, als die persönliche Einheit der Auctorität und der Gnade, das Gesetz erfüllt, tritt ein anderes und durchaus neues Verhältniß ein zwischen dem Gesetze und der menschlichen Freiheit. In allen Denen, welche der Erlösung theilhaftig werden, wird das Gesetz principiell Eins mit der inneren Freiheit, wird zum eigenthümlichen Gesetze der Freiheit (Jacob. 1, 25), dadurch, daß ihnen das lebendige Princip der Gesetzeserfüllung durch Christus eingepflanzt wird. Aber auch in Denen, welche nur der Emancipation theilhaftig werden (vgl. §. 59: Erlösung und Emancipation), bildet sich ein neues Verhältniß zu dem Gesetze, sofern sie wenigstens das negative (protestirende) Moment in der Stellung Christi zu dem mosaischen Gesetze sich aneignen, nämlich die Befreiung von der bloß äußerlichen Auctorität, zugleich mit der Forderung der Innerlichkeit und Geistigkeit in Allem, was für den Menschen Werth und Geltung haben soll; denn hierin besteht eine Hauptwirkung der von Christus aus in immer weiteren Kreisen sich verbreitenden Emancipation, durch welche das Persönlichkeitsprincip in dem menschlichen Geschlechte ins Leben gerufen wird. Christus giebt ja selber, in Lehre und Leben, dem Gesetze eine andere Stelle zu dem menschlichen Bewußtsein, löset die Persönlichkeit von einer Menge bloß äußerlicher, positiver und willkürlicher Gesetzesbestimmungen, heilet Kranke am Sabbath, nimmt seine Jünger, welche am Sabbath Aehren lesen, in Schutz, indem er sich darauf beruft, daß der Sabbath um des Menschen Willen gemacht sei, und nicht der Mensch um des Sabbath's willen (Mark. 2, 27). Die Aufnahme dieses protestirenden und emancipirten Moments, die Geltendmachung des innerlichen und geistigen Charakters der Gebote, die Behauptung des Rechtes der Persönlichkeit, alles Dieß kann theils



zur Vorbereitung dienen für die persönliche Aneignung des Evangeliums und der Erlösung durch Christus, kann also dieser den Weg bahnen; theils aber kann sie auch, durch die Schuld menschlicher Sündhaftigkeit, die Veranlassung werden zu einer ganzen Reihe falscher Freiheitstendenzen, welche wir unter dem Namen des Antinomismus zusammenfassen. Das echt christliche Verständniß des Gesetzes muß nämlich, auf seinem Gange durch die Zeiten, einerseits mit dem Nomismus kämpfen, welcher die alttestamentliche, äußerliche Stellung zum Gesetze als die einzig berechtigte festzuhalten sucht, und, im Gegensatz gegen die evangelische Freiheit, den Geist des Gesetzes verleugnet, anderseits mit dem Antinomismus, welcher, in dem Sinne einer falschen Emancipation und schwärmerischen Freiheit, nicht bloß sich hinwegsetzt über untergeordnete Formen und Schranken des Gesetzes, sondern nicht weniger auch über das ewige, durch Christus selbst sanctionirte Gesetz, dessen Gültigkeit und Nothwendigkeit für Alle man in Abrede stellt.

Der Nomismus hat unter der Geltung des Alten Testaments seine höchste Spitze erreicht in dem Pharisäismus. Dieser wiederholt sich aber in dem Katholicismus mit seiner großen Mannigfaltigkeit vererbter menschlicher Satzungen (*traditiones humanae*), welche die Gewissen beschweren, indem von ihrer Beobachtung die Seligkeit abhängig gemacht wird. Er wiederholt sich in dem Pietismus, welcher beständig mit seiner Forderung uns zusetzt: „du sollst das nicht angreifen; du sollst das nicht kosten; du sollst das nicht anrühren“ (Kol. 2, 21). Im Nomismus ist der Mensch unter dem Gesetze (*sub lege*), und das Gesetz bleibt fortwährend außerhalb der sittlichen Willensfreiheit, wird nie zum eigenen Gesetze der Freiheit, weshalb es denn auch zerstückt wird in eine Menge einzelner Gebote und Vorschriften, welche die sittliche und christliche Freiheit einschnüren. Das entgegengesetzte Extrem, oder der Antinomismus, findet sich schon in der apostolischen Zeit. Wir hören, wie die Apostel die Christen ermahnen, daß sie sein sollen „die Freien, doch nicht als die, so die Freiheit zum Deckel der Bosheit machen, sondern als die Diener Gottes“ (1. Petri 2, 16). Er wiederholt sich aber in

der ganzen Geschichte der Christenheit, und kehrt besonders in den Zeiten wieder, welche das Gepräge eines stärkeren Freiheitsdranges an sich tragen. In der alten Kirche zeigt er sich namentlich unter den Gnostikern, jenen merkwürdigen Geistern, welche durch die vom Christenthume ausgehende geistige Strömung wie in Gährung gesetzt worden sind, und bei welchen ein erhöhtes Freiheitsgefühl, eine überschwärmende Geistigkeit hervortritt, durch welche sie, wie in einem Zustande der Berauschung, sich einbilden, über die Schranken der Endlichkeit entrückt zu sein, und träumen, daß sie werden wie die Götter. Antinomistische Gnostiker sind es, welche einen Pythagoras und einen Plato überschwenglich rühmen, als Männer, welche im Heidenthume sich über die menschlichen Gesetze und über die Vorurtheile des großen Haufens hinwegsetzten; vornehmlich aber preisen sie Jesus, weil er das jüdische Gesetz gering achtete und durch die göttliche Kraft, welche in ihm wohnte, sich zu „der göttlichen Einheit“ empor schwang. Da sie von dem Wesen und Geiste der Erlösung sich nicht durchdringen lassen, im Gegentheile die geschichtlichen Thatfachen der Offenbarung gering achten: so verkehrt sich die Emancipation bei ihnen zu einer förmlichen Selbstüberhebung über Gottes Gesetz. Mehreren unter ihnen dient sie als Vorwand für die Lüste und Begierden des Fleisches; Andere (wie Marcion) ergeben sich einer falschen Askese. Ferner ist der Antinomismus in der Reformationszeit aufgetaucht, wie er denn auch in unsren Tagen wieder erschienen ist. Jedoch ist zu bemerken, daß, obgleich der Antinomismus in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit zunächst sich an die Freiheitstendenzen anzuschließen pflegt, er sich doch auch aus der Reaction entwickeln kann. Einen weltgeschichtlichen Typus bildet hierfür der Hohepriester Kaiphas, welcher gegen das Christenthum reagirt und um jeden Preis das Bestehende aufrecht halten will gegen das Neue. Er spricht: „Es ist uns besser, daß Ein Mensch sterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe“ (Joh. 11, 50). Er untersucht nicht, ob dieser Mensch schuldig sei oder unschuldig, gerecht oder ungerecht: ihm ist es genug, daß dieser Mensch gefährlich erscheint für Das, was er Gemeinwohl nennt. Seine Loosung ist: „der Zweck heiligt das Mittel.“

Der Antinomismus ist also nicht einfache Auflehnung gegen das Gesetz, nicht bloße Pflichtübertretung: denn Dieses gilt von jeder Sünde. Es ist die Doctrin, welche darauf ausgeht, die Auflehnung gegen das Gesetz zu rechtfertigen, als etwas von einem höheren Standpunkte aus, um eines höheren Zweckes willen Berechtigtes. Die Sünde selbst ist es, welche sich hier zu einer Ethik ausgebildet hat, bestimmt, die in Gottes Gesetz gegründete abzulösen. Bald erklärt der Antinomismus sich für die in Wahrheit ideale Ethik, welche allein im Stande sei, die von veralteten Vorurtheilen emancipirte Persönlichkeit wahrhaft zu befriedigen; bald stellt er sich dar als die allein wahrhaft praktische Ethik, welche auf dem Standpunkte des Lebens und der Wirklichkeit stehe, und, unbekümmert um idealistische Theorien, auf Das sehe, was unter obwaltenden Verhältnissen und den Umständen nach zweckmäßig und nothwendig sei. Er tritt sowohl als der individuelle Antinomismus auf, wie auch als der sociale.

## §. 127.

Den individuellen Antinomismus können wir im Allgemeinen als denjenigen bezeichnen, welcher die sittliche Genialität behaupten will, d. h. das vermeinte Recht des höher begabten und des gottbegeisterten Individuums, auf Kosten der Pflicht und ihrer allgemeinen Geltung. Man stellt hier einen Unterschied auf zwischen der Alltagsmoral und einer höheren Moral, und das in dem Sinne, daß einzelne Menschen in Betracht ihrer individuellen Vorzüge von den Verpflichtungen dispensirt seien, an welche die große Menge gebunden ist, und hiermit zugleich ein Privilegium empfangen, zu sündigen. In solcher Gestalt erscheint diese Geistesrichtung schon im frühen christlichen Alterthume, nämlich bei mehreren der Gnostiker, welche einen wesentlichen Unterschied aufstellten zwischen psychischen und pneumatischen (seelischen und geistigen) Menschen, zwischen Denen, die an die gewöhnliche Moral, an das Conventionele und Traditionelle, das „Aeußere“, gebunden seien, und Denen, die auf der höheren Stufe der Vollkommenheit stehen, auf welcher alles Aeußere zu etwas Gleichgültigem herab-

sinke. Es gab Gnostiker, welche sich die „Herren des Sabbath's“ nannten und über Gottesdienst, Wort und Sacramente hinwegsetzten, als Etwas, das nur für den niederen Haufen Bedeutung habe. Es gab auch Solche, bei denen diese Geringschätzung des Aeußeren in die grösste Sinnlichkeit ausartete, welche sie in ihrem geistlichen Hochmuth durch eine sogenannte höhere Ethik zu rechtfertigen suchten. Der wahre Gnostiker, sagten sie, lebt in ununterbrochener Anschauung des Göttlichen. Und weil er innerlich so hoch erhaben ist über alles Sinnliche, welches bei ihm herabgesetzt ist zu etwas Indifferentem, etwas rein Gleichgültigem, so kann und darf er sich frei hingeben an alle Lüste des Fleisches: denn diese Versenkung in die Sinnlichkeit vermag nicht, in sein Inneres einzudringen und es zu verunreinigen. „Wir bekämpfen die Lust“ — sagte man — „dadurch, daß wir der Lust uns hingeben. Ihr er sich zu enthalten, wenn man sie garnicht gekostet hat, Das ist eben nichts Großes; aber das Große besteht darin, mitten in der Lust zu verweilen und dennoch von ihr nicht besiegt zu werden. Nur die flachen, stillestehenden Gewässer können verunreinigt werden, wenn man etwas Schmutziges hineinwirft. Der Ocean dagegen kann Alles in sich aufnehmen, ohne unrein zu werden. Der wahre Gnostiker ist ein Ocean geistiger Kraft, und kann durch Nichts unrein werden: denn seine erhabene Geistigkeit ist es, durch welche das Unreine alsbald fortgespült wird.“ Repräsentanten dieser Richtung sind Karpokrates in Alexandrien (im zweiten Jahrhunderte) und sein genialer Sohn Epiphanes, welcher (zu gleicher Zeit ein Faust und ein Don Juan) als Jüngling von siebenzehn Jahren starb, und zwar in Folge seiner Ausschweifungen, nachdem er jedoch eine Schrift „über die Gerechtigkeit“ (*περὶ δικαιοσύνης*) veröffentlicht hatte, in welcher er den Gedanken ausführte, daß das Naturgesetz das höchste Gesetz sei, daß die Traumbilder der Sünde nur aufsteigen aus den menschlichen Gesetzen, welche dem Naturgesetze und den jedem Menschen eingepflanzten Trieben widerstreiten. Durch seine mündlichen Vorträge hatte er die Gemüther so hingerissen, daß nach seinem Tode auf der Insel Kephalene im ionischen Meere ein Geniecultus zu seinem Andenken gefeiert, ein eigener Tempel, ein Museum und Altäre

ihm geweiht wurden\*), wodurch man denn ein Zeugniß ablegen mußte für die Wahrheit, daß die Menschen sich niemals völlig von dem „Aeußeren“ losreißen können, sondern daß sie auf dem einen oder anderen Wege immer zu ihm zurückkehren.

Eine andere Erscheinung des Antinomismus ist der Mißbrauch, welcher mit der christlichen Lehre von der Gnade getrieben wird, um der Emancipation des Fleisches das Wort zu reden. Wir erinnern an die, in mehreren Secten wiederkehrende, Verdrehung des apostolischen Wortes: „Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade doch viel mächtiger geworden“ (Röm. 5, 20), woraus man die Folgerung zog, daß man sich kühn hineinstürzen müsse in alle Tiefen der Sünde, um zu einer tieferen Erfahrung der Gnade zu gelangen. Diese Lehre ist öfter geflissentlich verwandt worden als ein Argument zur Verführung von Weibern, damit diese zu dem tieferen Sündenbewußtsein kämen, an welchem es ihnen noch fehle, und damit so die Gnade sich desto überschwenglicher erweise, schnurstracks entgegen der ernststen Warnung des Apostels, daß sich Keiner vermesse, Uebels zu thun, auf daß Güte daraus komme (Röm. 3, 8). Jedoch nicht allein in solchen gräulichen Phänomenen offenbart sich der Mißbrauch des Evangeliums der Gnade, sondern auch in anderen Gestalten. Denn zu jeder Zeit finden sich in der christlichen Kirche Menschen, die da meinen, „auf die Gnade hin“ sündigen zu können, Uebertretungen und Untreuen sich erlauben zu dürfen, weil ja die Sündenvergebung immer offen stehe, und weil es auch nicht die Werke seien, auf welche es ankomme, sondern der Glaube. Als ein Beispiel unter vielen setzen wir folgendes Räsonnement hierher, welches kein erdichtetes ist, welches im wirklichen Leben, wenn auch für menschliche Ohren nicht immer vernehmlich, sich unter verschiedenen Formen öfter wiederholt: „Gott hat eine unendlich große Schuld mir erlassen, hat alle meine Sünden mir vergeben. So kann er mir füglich auch noch diese fünf Thaler nachsehen, welche ich dem N. N.

\*) S. die Erzählung des Clemens von Alexandrien bei Neander, Geschichte der christl. Ethik S. 133. Kirchengeschichte I, 2. Abth., S. 760. Vgl. auch Rijsch, Die Gesammterrscheinung des Antinomismus (Theolog. Studien und Kritiken. 1846, Heft 1).



schuld und eben nicht in der Lage bin, ihm auszusahlen. Ich gedenke auch nicht, sie zu entrichten, obgleich der N. N., welcher auf dem Standpunkte des Gesetzes steht und, als ein rechter Philister und höchst prosaischer Mensch, sich auf seine bürgerliche Rechtsschaffenheit Etwas zu Gute thut, beständig mir mit seinen Mahnungen in den Ohren liegt. Wenn aber der Herr mir diese kleine Schuld erläßt — was er natürlich thut, nachdem er die so viel größere mir zuvor erlassen hat —: so kümmere ich mich wenig um Das, was die Kinder der Welt Verbindlichkeiten und Ehrensulden nennen.“ Bei dergleichen Räsonnements wird völlig außer Acht gelassen, daß des wahren Glaubens wesentliche, unausbleibliche Frucht der neue Gehorsam ist, für welchen das Gesetz nicht aufgelöst, sondern vielmehr erfüllt, das Pflichtgefühl aber geschärft ist, daß, als seine Frucht, der neue Eifer, den Willen Gottes zu thun und die Treue im Kleinen zu beweisen, immer mehr erwacht. (Röm. 6, 1: Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde? Das sei ferne.)

### §. 128.

Die antinomistische Genialität tritt uns aber auch in anderen Erscheinungen entgegen, welche unserm humanen Bewußtsein und unsrer modernen Bildung viel näher verwandt sind. Jene egoistische Unterscheidung zwischen einer höheren Moral für die geistigen Menschen und einer niederen für die Alltagsmenschen kennen wir auch aus der neueren Humanitätsentwicklung, da sie der bekannten Behauptung zu Grunde liegt: die Genies, die Hochbegabten, seien erhaben über die Anforderungen der ordinären Moral — unter welcher man die Lehre versteht, welche die Pflicht aufstellt als etwas für Jedermann Gültiges und Bindendes, — und daß man diesen vornehmeren Geistern Ausnahmen von dem Sittengesetze einräumen müsse, welche gerade nicht Jedermann einzuräumen seien. Das Genie — so spricht man — muß nach seinem eigenen Maßstabe gemessen werden, und nicht mit der Marktselle. Ja, eine jede tüchtige Individualität handle immerdar recht, so lange sie in Uebereinstimmung handle mit ihrer eigenen Natur. Freilich habe das Genie seine Besonderheiten, auch seine Fehler, seine schwachen Seiten, seine Leidenschaften; jedoch diese seien einmal unzertrennlich

von seinen Vorzügen und herrlichen Eigenschaften, und es sei lächerlich, ja, unnatürlich, zu verlangen, daß es ohne sie sein solle. Jedem bedeutenden Menschen müsse man nehmen, wie er sei, und das Privilegium ihm lassen, in Betreff gewisser Capitel zu sündigen, was nun einmal nicht fehlen dürfe, wenn diese ausgezeichnete Persönlichkeit sie selbst bleiben und uns durch ihre Existenz erfreuen solle. Und, was Sünde für Andere sei, sei es darum nicht auch für das Genie, z. B. unbeständig zu sein in der Liebe und treulos gegen die Frauen, die Gläubiger nicht zu bezahlen, dazu wichtige Stücke seines Amtes zu verabsäumen, wenn diese gerade seinem Genius nicht zusagen u. s. w. Jedenfalls sei Dergleichen für den „großen Mann“ ein sehr verzeihliches, geringfügiges Vergehen (*peccatillum*), während es in der Ordnung sei, solche Punkte bei den Leuten gewöhnlichen Schlages weit ernstlicher zu nehmen, welche ja nichts Höheres wahrzunehmen haben als eben ihre Pflichten, und, weil sie sich durch ihre Begabung nicht distinguiren, mit dem allgemeinen Maße zu messen seien.

Gegen ein solches Raisonnement, wie es in Büchern und Tagesblättern sich breit macht, und man es häufig in mündlichen Unterhaltungen zu hören bekommt, muß von Gesetzes und Gewissens wegen auf's Bestimmteste protestirt werden. Daß die Individualität nach ihrem eigenen Maßstabe beurtheilt werden müsse, ist allerdings wahr, gilt aber vom Genie nur gerade so weit, wie von jedem Menschenkinde. In aller Sittlichkeit giebt es nämlich ein individuelles Moment, sofern sich ja für jeden Einzelnen seine Pflicht individualisirt. Allein der persönliche Maßstab hat überall nur alsdann Gültigkeit, wenn er sich mit dem allgemeinen, für Jedermann geltenden, zusammenschließt. Die echte Sittlichkeit beruht eben auf der Einheit des Individuellen und des Allgemeinen. Und man degradirt das Genie durch die Behauptung, daß es nicht vertrage, unter dem Gesichtspunkte des Allgemeinmenschlichen beurtheilt zu werden, daß es Genie nur sei auf Kosten der Persönlichkeit. Das größte Genie soll nach demselben Gesetze, wie der Unbegabteste, beurtheilt werden, was eben mit zu seiner Menschenwürde gehört, wobei zugleich zu bemerken ist, daß dieser Unterschied zwischen Hochbegabten und Wenigbegab-

ten nur ein Gradunterschied ist, aber kein Wesensunterschied. Denn jeder Mensch ist ja seiner Anlage nach ein ewiger Genius; ob nun überwiegend productiv, oder receptiv, kommt hier nicht in Betracht. Wir alle aber werden dereinst gerichtet werden als Persönlichkeiten, d. i. als Wesen, die innerhalb ihrer Eigenthümlichkeit sich bestimmen sollen im Hinblick auf Gottes ewiges Gesetz, welches zugleich für Jeden das Gesetz seines eigenen Wesens ist. Bei aller Verschiedenheit der Individualitäten und Gaben herrscht hier die vollkommenste Gleichheit vor dem Gesetze, indem ein Jeder nicht nach seiner besonderen Begabung gerichtet werden soll, sondern nach seinem Gehorsam, seiner Treue, seiner Hingebung an Gott und Gottes heilige Weltordnung, welche gegen jede, auch die geringste Störung reagirt. Und die Treue soll sich nicht allein in großen Dingen beweisen, sondern auch in den kleineren, unbedeutenderen. Denn wie in dem Gleichnisse vom ungerechten Haushalter der Herr sagt: „wer im Geringsten unrecht ist, der ist auch im Großen unrecht. So ihr nun in dem ungerechten Mammon nicht treu seid, wer will euch das Wahrhaftige vertrauen?“ (Luk. 16, 11 f.). Gerade der Gehorsam und die Treue sind es, wovon die falsche Genialität sich emancipiren will. Auch da, wo sie für etwas wirklich Gutes begeistert ist, will sie doch den Ton angeben und sich geltend machen, aber nicht dienen, will auf den Höhen einhergehen, aber nicht sich herunter halten zu den Niedrigen, sich nicht demüthigen, noch die Merkmale der Abhängigkeit tragen. Diese Gesinnung tritt recht ausgeprägt zu Tage in einer Menge von antinomistischen Erscheinungen, welche durch den Schein des Edlen und Erhabenen blenden. Aus dem Triebe des Geistes, aus freier Liebe, aus Begeisterung für das Gute zu handeln, Dieses preiset man als Etwas, das hoch erhaben sei über den Gehorsam und die stille Pflichtübung; sie wird als das Geringere, Untergeordnete angesehen, als Das, was unwürdig sei der freien Liebe, unwürdig des Begeisterten, und weit zurückstehe hinter der erhabenen Hingebung und Selbstaufopferung; diese habe die Prosa der Pflicht tief unter sich. Aber ebenso wenig, wie ein Gehorsam ohne Liebe das Normale ist, ist es eine Liebe ohne Gehorsam (1. Sam. 15, 22). Nur die Einheit Beider ist das Gesunde und

Normale, wie wir es in dem Vorbilde Christi gesehen haben. Eine gesetzwidrige Liebe, in welcher keine Treue ist, eine Liebe ohne Pflichtgefühl und Gehorsam, hat auch keinen Antheil an der Gerechtigkeit, welche vor Gott besteht, und wird daher mit aller ihrer Begeisterung es nicht verhüten, daß sie nicht in der einen oder anderen Hinsicht verstoße gegen die göttliche Weltordnung. Und bei manchen sogenannten schönen und begeisterungsvollen Handlungen, in welchen der Handelnde sich von den allgemeinen Forderungen der Gerechtigkeit emancipirt hat, wird man an den heil. Crispinus erinnert, welcher das Leder stahl, um Schuhe zu machen für die Armen.

Will man den Antinomismus in einer edlen und erhabenen Gestalt erblicken, vielleicht in der edelsten, welche er in der Literatur je angenommen hat, so lese man Friedr. Jacobi's Brief an Fichte (im 3. Bande seiner Werke), wo jene Richtung mit einer gewissen scheinbaren Berechtigung auftritt, während sie doch, unserm Urtheile nach, in der Hauptsache Unrecht behält. Fichte und Kant hatten mit großem Nachdrucke und strengem Ernste die Allgemeingültigkeit des Gesetzes, das unbedingte Pflichtgebot zur Geltung gebracht, aber ohne dabei gebührende Rücksicht zu nehmen auf das individuelle Moment der Pflicht, auf die Verschiedenheit der Individualitäten und Situationen; dadurch war denn ein ethischer Formalismus entstanden. Dagegen kann es Jacobi nicht genügen, den Menschen nur als ein abstractes Vernunftwesen, „einen vernünftigen Erdenbewohner“ zu betrachten, bei dessen Handlungen man nach nichts Weiterem zu fragen habe, als allein nach der formalen Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit. Er will den Menschen als diese bestimmte Individualität, mit diesem Herzen, von welchem das Leben ausgeht, mit diesen Empfindungen und Leidenschaften, in dieser bestimmten Situation. Und mit diesem Herzen, welches allein vermag, was die bloße Vernunft nicht vermag, nämlich einen Menschen über sich selbst zu erheben, mit dem Herzen, welches einem Jacobi so warm und so lebendig schlägt für die Tugend und das Ideal des Guten, protestirt er gegen allgemeingültige Regeln, von denen es keine Ausnahme geben solle, und denen nur ein abstracter, starrer Gehor-

sam entsprechen könne; und mit flammender Begeisterung bricht er aus in die berühmten Worte: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der — dem Willen, der Nichts will, d. i. dem abstracten, bloß formalen Pflichtgebote zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will ich, wie der für Drest sich darstellende Pylades; morden will ich wie Timoleon, Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Witt, Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub unternehmen wie David, — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose und spotte der Philosophie, die mich deswegen gottlos nennt, spotte ihrer und ihres höchsten Wesens; denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das privilegium aggratiandi (das Begnadigungsrecht) wegen solcher Verbrechen, wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.“ — Welchen Eindruck auch die Beredsamkeit dieses Jacobi'schen Ausspruches auf den Leser hervorbringen mag, zumal wenn man ihn im Zusammenhange des ganzen Briefes liest, so vermögen wir dennoch keinen weiteren Wahrheitsgehalt darin zu erkennen, als diesen: es kann unter Umständen die Nichterfüllung des Buchstabens der Gebote die Erfüllung ihres Geistes sein; in jeder Pflichterfüllung ist ein Moment der Individualität, welches in der allgemeinen Pflichtformel sich nicht ausdrücken läßt; in dem wirklichen Leben wird die Pflicht modificirt nach der Verschiedenheit der Individualitäten und der Situationen. Der Irrthum aber, welcher hierbei vor der Thür liegt, und welchem Jacobi die Thür aufgethan hat, besteht darin, daß die Wandelbarkeit der Pflichterfüllung ausgedehnt wird auf das Wesen der Pflicht und des Gesetzes selber. Denn in seinem Wesen ist das Gesetz (der göttliche Wille) unwandelbar, kennt keine Ausnahme, bleibt für alle Individuen und alle Situationen dasselbe; und jedes Moment des individuellen Freiheitslebens muß sich bestimmen lassen durch die Eine, unbedingte Nothwendigkeit, welche mit ihrer Forderung die Welt der Freiheit durchtönt. Betrachten wir die



angeführten Worte Jacobi's näher, so muß es zuvörderst in die Augen fallen, daß sehr ungleichartige Handlungen hier zusammengestellt sind. Denn die willkürlichen Sabbathsgedote der Pharisäer zu brechen und am Sabbath Aehren zu pflücken, gehört doch sicherlich unter eine ganz andere Kategorie, als Lügen, Selbstmord begehen, morden, Eid und Gelübde brechen. Wenn anscheinend Jacobi sämtliche von ihm angeführte antinomistische Handlungen durch die Lehre begründen will, daß das Gesetz da sei um des Menschen willen, und nicht der Mensch um des Gesetzes willen: so gilt dieser Satz freilich von dem Sabbathgebote und anderen positiven Geboten, welche nicht als letzte Instanzen gelten können. Ist aber von Gottes ewigem Gesetze die Rede, so läßt sich ebenso wohl sagen, daß der Mensch da sei um des Gesetzes willen oder vielmehr um Gottes willen, daß er dazu bestimmt sei, Gottes Organ, sein dienendes Werkzeug zu sein, da es Gottes Wille ist, daß er von dem Menschen geliebt werde, daß ihm der Mensch gehorche. Ob eine Handlung als That der freien Liebe auch ethisch berechtigt sei, hängt davon ab, daß sie sich zugleich als That des Gehorsams nachweisen lasse; worin auch dieses Negative enthalten ist, daß sie in keiner Hinsicht eine Verletzung Dessen mit sich führen darf, was einmal nach göttlichem Rechte heilig und unverletzlich ist. Aber die meisten der angeführten Beispiele bestehen in dieser Probe nicht. Ein ernsteres Nachdenken wird uns zu der Ueberzeugung führen, daß, wie lebhaft wir auch mit den dort erwähnten Persönlichkeiten sympathisiren, wie sehr wir ihre Handlungen bewundern mögen, und wenn wir auch willig einräumen, daß sie, in Betracht der sittlichen Entwicklungsstufe, auf welcher sie sich befanden, unter den gegebenen Verhältnissen immerhin in Uebereinstimmung mit sich selbst gehandelt haben, dennoch ihnen alle eine sündhafte Unlauterkeit anhaftet, welche sie als Uebertreter des Gesetzes stem-pelt und ihm gegenüber straffällig macht, unsre Bewunderung derselben sehr einschränkt und jedenfalls uns nicht erlaubt, unsre Ethik auf solche Auctoritäten zu bauen. Betrachten wir aufmerksam z. B. die höchst lebenswürdige und aus Liebe lügende Desdemonia in ihrer Todesstunde, so erkennen wir freilich, daß sie, welche hier eine Lüge ausspricht, ein ungewöhnlicher Mensch ist

und daß ihr Verhalten von einem edleren Gemüthe, einer edleren Bewegung ausgeht. Ihre rührende, verkannte, aufopfernde Liebe zu Othello ist rein, tief und innig; sie bringt das letzte Opfer dadurch, daß sie sich selbst die Schuld eines Selbstmordes andichtet, um Othello, welcher in seiner Eifersucht und Verblendung sie gemordet hat, von dieser Schuld zu reinigen. Nichtsdestoweniger liegt in der Lüge ihrer aufopfernden Liebe ein Ungehorsam, eine Eigenmächtigkeit und Willkür gegenüber der Wahrheit, über welche sie so wenig wie irgend ein anderes Menschenkind verfügen darf. Shakespeare, welcher nirgend Engel malt, nirgend Muster hinstellt zur ethischen Nachahmung, hat auch von allem Anfang schon darauf hingewiesen, daß Ungehorsam und Eigenmächtigkeit bei diesem übrigens so reinen und liebenswerthen Charakter der sündhafte Zusatz, ja, der Wurm ist, der an der herrlichen Blüthe nagt. Sie hat Othello ohne ihres Vaters Wissen und gegen seinen Willen geheirathet, und dadurch, daß sie aus ihrem Elternhause flüchtete, die Pietät tief verletzt. Und die nämliche rücksichtslose Willkür, sowie eine hiemit zusammenhängende Unvorsicht und Unbesonnenheit, legt sie in mehr als einer Hinsicht, selbst in ihrem Verhältnisse zu Othello an den Tag. Hierin eben liegt der Keim ihres tragischen Unterganges. Scheint doch auch Jacobi selbst empfunden zu haben, daß die angeführten Beispiele Etwas enthalten, was anders sein sollte, als es ist. Denn nachdem er mit hochtönenden Worten angefangen und sogar auf die Gefahr hin, ein Atheist und Gottloser genannt zu werden, sich selbst zu jenen Handlungen bekannt hat, als zu vollkommen berechtigten, so endet er dennoch damit, daß er sie entschuldigt, indem er sich auf ein Recht der Begnadigung\*) beruft. Und hiemit ist eben unsre Ansicht ausgesprochen, daß sie alle der Vergebung bedürfen, und daß diese Vereinigung von Tugend und Schuld einmal zu dem Tragischen der menschlichen Existenz gehört, was Zeugniß giebt von ihrer Erlösungsbedürftigkeit. Jedoch vermögen wir nicht, der pelagianisirenden Anschauungsweise Jacobi's uns anzuschließen,

---

\*) Vgl. Julius Müller, Die Lehre von der Sünde. I, S. 261. (5. Auflage.)

und dem Menschen selbst das Majestätsrecht der Begnadigung zuzuerkennen, sondern müssen Beides, Gericht und Begnadigung, einem Höheren anheimstellen. Auf dem Standpunkte der christlichen Ethik stehend, halten wir fest an der Behauptung, daß keine Handlung ethisch vollberechtigt ist, wenn nicht ihr Individuelles zusammengeschlossen ist mit dem heiligen Allgemeinen. Gottes Gesetz kennt keine Ausnahmen, und tolerirt keine Uebertretungen oder Veräumnisse. Was übrigens Jacobi selbst betrifft, so muß es stark betont werden, daß er durch seine hohe und sittliche Begeisterung als eine seltene Ausnahme (eine rara avis), wie ein Schwan da steht unter den vielen unsauberen und widerwärtigen Vögeln des Antinomismus, welche die Geschichte uns aufweist, und daß er in anderem Zusammenhange (z. B. in „Allwill's Brieffammlung“) gerade die Allgemeingültigkeit des Gesetzes nachdrücklich geltend macht und die falsche Genialität bekämpft. Sein Geist war aber einmal gefangen in einer unaufgelösten Antinomie zwischen dem Allgemeinen und dem Individuellen.

## §. 129.

Wenden wir jetzt unsre Blicke nach der Seite des socialen Antinomismus, so begegnet uns wieder eine Reihe von geradezu unsittlichen und empörenden Erscheinungen, welche an Karpokrates und Epiphanes erinnern. So treffen wir auf socialistische Parteien, welche allen göttlichen Ordnungen innerhalb der menschlichen Gesellschaft ihre Gültigkeit absprechen und darauf ausgehen, Familie, Staat und Kirche aus der Welt zu schaffen. Wir werden hier stets auf die Behauptung jenes jugendlichen Gnostikers wieder zurückgeführt, durch welche er schon Rousseau's bekanntes Paradoxon: *Retournons à la nature*, anticipirt hat, nämlich auf den vorhin angeführten Satz: daß das Gesetz der Natur das höchste Gesetz sei, und daß alle Uebel des Menschenlebens allein von den menschlichen Gesetzen und Einrichtungen herkommen, was in der Behauptung näher ausgeführt wird: Glückseligkeit, irdisches Wohlfühlen und Genuß seien die Bestimmung des Menschen; der Mensch besitze ein Recht, glücklich zu sein, aber die Gesellschaft sei es, welche dieses Recht ihm vorenthalte: „Warum sollte Gott uns Triebe eingepflanzt haben, wenn wir nicht auch einen Anspruch

darauf haben, sie zu befriedigen?“ Und auf ein solches Raison-  
 nement gründete er dann das Recht, das Fleisch zu emancipiren und  
 die Ehe, als etwas bloß Conventiionelles, abzuschaffen. Es ist  
 derselbe Irrwahn, der auch in unsern Tagen in einer großen An-  
 zahl von Romanen und Dramen (z. B. der G. Sand, des Alex.  
 Dumas u. A.) gepredigt wird, welche die „freie Liebe“ (*amour  
 libre*) und die „Legitimität der Leidenschaften“ verkünden, im  
 Gegensatz gegen die Ehe, als eine verkehrte und verderbliche  
 menschliche Institution, eine „obdiöse Erfindung“. Die Vorstellung  
 von Pflichten stammt, dieser Anschauung zufolge, allein aus der  
 Willkür der Menschen; die Triebe dagegen, namentlich die Instincte  
 der Liebe, kommen direct von Gott. Und Gott habe uns Leiden-  
 schaften nicht bloß dazu gegeben, daß wir ihnen wehren sollen; denn  
 die Leidenschaft sei gut, legitim, heilig: und indem der Mensch  
 sich unbefangen und frei ihr hingebe, werde er glücklich zugleich  
 und tugendhaft. Ja, die Verbindung zwischen Mann und Weib  
 werde durch das Pflichtverhältniß profanirt, und das Gelübde der  
 Treue bringe von vornherein eine Unwahrheit in diese Verbindung.  
 Denn wie dürfe man sich wohl dazu verpflichten, auf immer ein-  
 ander zu lieben? Wenn wir einander immer lieb haben: wozu  
 alsdann noch die gesetzlichen Fesseln? Und wenn wir einander  
 nicht immer lieb haben: was solle vollends alsdann das Eheband,  
 welches in diesem Falle ja zu einer schrecklichen Tyrannei werde?  
 Nur durch die gegenseitige Leidenschaft bekomme die Verbindung  
 ihre Wahrheit. Wo sie erlösche, müsse die Verbindung gelöst und  
 neue Verbindungen eingegangen werden. Unwahrheit und Lüge  
 sei die einzige Sünde, welche es gebe, und der Ehebruch vollkom-  
 men berechtigt, wenn nur Wahrheit sei in dem neuen Verhält-  
 nisse, d. h. wenn die Liebenden nur von aufrichtiger Leidenschaft  
 gegen einander brennen. Was man in solchem galanten Verhält-  
 nisse einer Frau als Vergehen anrechne, müsse vielmehr der Ge-  
 sellschaft angerechnet werden, nicht aber angeblich bösen Neigungen.  
 Böse Neigungen seien selten; und gehören, Gott sei Dank, zu den  
 Ausnahmen.“ (*Les mauvais penchants sont rares; il sont ex-  
 ceptionels, Dieu merci.*) Ja, in diesen Romanen und Schauspie-  
 len sehen wir gefallene Weiber, unbußfertige Marien Magdalenen,

so dargestellt, daß sie mit einem Nimbus von Tugend als Elite des weiblichen Geschlechts erscheinen: denn in ihren Leidenschaften sei Wahrheit und Herzlichkeit, im Gegensatze gegen die Lüge der Gesellschaft; und in gotteslästerlicher Weise wird auf sie jenes Wort des Erlösers (Luc. 7, 47) angewandt: „ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebet“.\*)

Wir wollen nicht leugnen, daß bei manchen Eheschließungen auch auf die Gesellschaft (*la société*) eine Schuld fällt, sofern man nämlich Ehen zwar in allen gesetzlichen Formen, und dennoch auf eine durchaus unsittliche Weise stiften kann, wenn man z. B. mit Beseitigung jeder anderen Rücksicht seine Töchter lediglich zu dem Behufe aus dem Hause giebt, damit sie eine gute und reiche Partie machen, ein Verfahren, durch welches man allerdings den Grund legt zu neuen, unsittlichen Verhältnissen. Hierdurch aber wird die Verwerflichkeit jener geschilderten Lehre nicht verringert. Denn dieser zufolge ist es offenbar das Gesetz des Fleisches, oder das Gesetz in den Gliedern, welches zur Herrschaft kommen und das Gesetz des Geistes außer Geltung setzen will. Die viel gepriesene „Wahrheit“ der Leidenschaft ist in den meisten Fällen Nichts als Frechheit, welche keine Scham mehr empfindet gegenüber dem Gebiete der Sittlichkeit und Sittsamkeit. Der fleischliche Sinn ist es, welcher leugnet, daß die Ehe eine Ordnung sei, welche über den Individuen steht, daß die Individuen nicht nur eines dem anderen verpflichtet sind, sondern einer höheren Macht, nämlich Gotte; daß keineswegs der Zweck der Ehe ausschließlich darin besteht, wie immer vorausgesetzt wird, daß die Individuen glücklich und einander zu gegenseitiger Lust werden sollen, sondern der höhere Zweck überwiegen soll, daß durch die Ehe die Individuen zu gegenseitiger Heiligung erzogen werden, weshalb das Christenthum und die kirchliche Weihe auch des Kreuzes gedenkt, welches Gott auf diesen Stand gelegt hat; endlich, daß die Ehe keineswegs nur um der Individuen willen da ist, sondern ebenso-

---

\*) Der wahre Sinn des Ausspruchs ist dieser: Ihre vielen Sünden sind ihr (der in Buße und Glaube Bekehrten) vergeben, und darum (weil sie eine so reiche Vergebung empfangen) hat sie viel geliebet, d. h. so große Dankbarkeit gegen den Herrn an den Tag gelegt.



wohl die Individuen um der Ehe willen, damit sie den durch Gottes Ordnung an sie gestellten Forderungen mögen Genüge thun. In der Ansicht von der Ehe als einer göttlichen Stiftung findet sowohl die unsittliche Eheschließung ihr Gericht, wie die unsittliche Ehescheidung. Die angeführten Lehren von dem Gesetze der Natur als dem höchsten Gesetze, von der Berechtigung der Triebe und Leidenschaften, mögen zwar theilweise ihre Erklärung finden in vorhandenen gesellschaftlichen Mängeln, sind aber im höchsten Grade ungeeignet, die Gesellschaft zu reformiren. Denn dadurch, daß sie die sittlichen Principien vergiften, dadurch daß sie das Sittengesetz verleugnen und eine Lehre entwickeln, durch welche die Sünde für legitim erklärt wird, untergraben sie die sittliche Welt in ihrer Wurzel, unterwühlen dieselbe in Dem, was ihr Anfang, Ausgangspunkt und bleibende Grundlage ist, nämlich in der Ehe und dem Familienleben, und führen dadurch für das Ganze der menschlichen Gesellschaft heillose Zustände herbei.\*)

Schon Epiphanes, jener in seiner jugendlichen Genialität alle falschen Emancipations- und Revolutionsideen anticipirende Gnostiker, hat (in seiner Schrift von der „Gerechtigkeit“) als die der Gerechtigkeit zu Grunde liegende Idee die einer communistischen Gesellschaft aufgestellt, oder einer Gemeinschaft unter der Bedingung vollkommener Gleichheit. Er sagt nämlich: „Die Natur offenbart überall ein Streben nach Einheit, Gemeinschaft und Gleichheit. Der Himmel breitet sich gleicherweise über Alle aus; die Sterne der Nacht leuchten den Einen wie den Anderen. Daher müssen auch die Menschen gleich sein; und zwischen Reichen und Armen darf kein Unterschied stattfinden, vielmehr Gemeinschaft des Eigenthums. Das Unheil der Ungleichheit ist lediglich eingeführt worden durch die Gesetze, welche die Menschen beliebt haben.“ So Epiphanes in alter Zeit. Seine Irrlehre ist wieder-  
gekehrt in den socialistischen und communistischen Parteien der Gegenwart. Das sog. Gesetz der Natur, welches Gleichheit verlangt für das irdische Wohlfsein der Individuen und für ihren Antheil

---

\*) Vgl. Eugène Poitou, Du Roman et du théâtre contemporains et de leur influence sur les mœurs.

an den Genüssen, gilt hier als Eines und Alles, während man dabei vergißt, daß selbst die Natur es nicht auf bloße Gleichheit anlegt, sondern daneben auch auf große Ungleichheit, und Mannigfaltigkeit in ihren Werken, da sie sonst keine Organismen hervorbringen könnte; während man das ethische Gesetz verleugnet, welches dem Individuum eine Gemeinschaftsordnung überordnet, in der es sich als einzelnes Glied erkennt. Zum vermeinten Glücke der Individuen wollen diese Richtungen die bestehende Gemeinschaftsordnung umstürzen, und erstreben abstracte Gleichheit in Betreff des Besitzes der irdischen Güter. Aber gerade hierdurch verurtheilen sie das Individuum zu der schlechtesten Abhängigkeit von ihrem selbstgemachten Gemeinschaftsmechanismus; und die angestrebte Glückseligkeit schlägt um in eine neue Art von Unglückseligkeit. Das Unpraktische ihrer Projecte beruht besonders darauf, daß sie die Sünde gänzlich außer Acht lassen, und die Quelle aller Erdenübel nirgendwo anders suchen, als in der vermeintlich schlechten Organisation der bestehenden Gesellschaft. Solange man aber Sünde und Tod nicht aus der Welt schaffen kann, werden auch Kreuz, Leiden, Armuth, Krankheit und anderer Jammer nicht hinauszuschaffen sein.

Im sechszehnten Jahrhunderte erschien bei den Wiedertäufern, in Verbindung mit einer nomistischen (gesetzförmigen) Unterwerfung unter Offenbarungen gewisser neuer Propheten, ein schwärmerischer, chilialistischer Antinomismus, welcher die obrigkeitliche Auctorität und den Kriegsdienst, Eid und Gerichtsordnung, das Eigenthum und die Unterschiede von Reich und Arm verwarf, während sie die Herrschaft der Heiligen auf Erden einführen wollten, eine Theokratie, in welcher geistliche Selbstüberhebung in fleischliches Wesen umschlug, und sogar, wie bei den Mormonen der Neuzeit, die Vielweiberei eingeführt wurde. In Betreff dieser Vorgänge auf die Kirchengeschichte verweisend, begnügen wir uns, im Allgemeinen zu bemerken, daß diese schwärmerische Verirrung, ihren tieferen Gründen nach, nicht allein auf der Verkennung der sittlichen und von Gott selber gestifteten Weltordnung beruht, sondern zugleich auf einer Verwechslung des irdischen und des himmlischen Messiasreiches, einer falschen Anticipation des der Zu-

kunft angehörigen vollkommenen Weltzustandes. Obgleich die oben erwähnten Lebensordnungen, bei der Vollendung aller Dinge in der jenseitigen Ordnung der Dinge, welche das Evangelium uns verheißt, dereinst verschwinden sollen: so gelten sie doch als wesentliche Bestandtheile für die ganze Oekonomie dieser Zeitlichkeit. Während dieses irdischen Zustandes der Dinge wird niemals die Zeit kommen, in welcher die Heiligkeit der Ehe, die Unverletzbarkeit des Eigenthums, das Verhältniß zwischen Obrigkeit und Unterthanen, zwischen Lehramt und Gemeinde aufhören, an die Gewissen der Menschen ihre verpflichtenden und bindenden Forderungen zu stellen (Conf. August. Art. 16 und 5).

### §. 130.

Aber auch da, wo das verständige Nachdenken die vorhin geschilderten, auf den Umsturz der Gesellschaft abzielenden Richtungen verwirft, kann sich ein socialer Antinomismus geltend machen. Um sich darüber zu rechtfertigen, daß man das Sittengesetz umgeht, beruft die moralische Sophistik sich alsdann auf eine gewisse Nothwendigkeit, welche mit den mancherlei Schranken und Verwickelungen dieser irdischen Oekonomie einmal gegeben sei. Hierher gehört der Satz, daß der Zweck das Mittel heilige, daß die gute Absicht, das Wohl des Ganzen zu fördern, sofern es zur Erreichung dieses Zweckes nothwendig sei, eine Ungerechtigkeit im Einzelnen rechtfertige. Dieser berühmte oder berühmte Satz gilt als ein Fundamentalartikel sowohl in dem politischen Antinomismus, wie in dem Jesuitismus.

Der politische oder diplomatische Antinomismus beruht auf der Unterscheidung zwischen einer niederen Ethik, welche für das Privatleben Gültigkeit habe, wo man die Geltung des Gesetzes für Alle anerkenne, und wo Niemand die Rechte des Nächsten fränken dürfe, und einer höheren Ethik für das Staatsleben. Hier könne es, in Rücksicht auf die vorliegenden Umstände und Situationen, nothwendig werden, eine Rechtsfränkung zu begehen, von Tractaten abfällig zu werden, sein gegebenes Wort und seinen Eid zu brechen, oder auch einen Eid zu schwören, den man

garnicht zu halten gedente, weil Dieses das unumgängliche Mittel sei zur Erreichung des Zweckes, zur Ausführung großer politischer Pläne. Aber diese Unterscheidung zwischen einer Moral für das Privatleben und einer anderen für das öffentliche Leben müssen wir unbedingt bekämpfen. Die allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit des Moralgesetzes ist Etwas, was gar keine Einschränkung zuläßt; alle wahre Politik muß auf die Ethik begründet sein, so gewiß, als auch die Staatskunst sich nicht losreißen kann von der Idee des Rechtes und der Gerechtigkeit. Nicht allein im Privatleben, sondern ebenso sehr im politischen Leben werden wir stets mit dem Apostel den Satz verurtheilen: „Laßt uns Uebel thun, auf daß Gutes daraus komme“ (Röm. 3, 8). Denn sowie dieser Satz die unbedingte Gültigkeit des Gesetzes für Alle einschränken will, so ist er zugleich eine wenigstens theilweise Leugnung der sittlichen Weltordnung. Denn die sittliche Weltordnung bedeutet eben Dieses, daß dieselbe Macht, welche im Sittengesetze ihre Forderung an uns ausspricht, auch die weltregierende und weltrichtende Macht ist, daß das Sittengesetz, oder das Gebot der Heiligkeit, zugleich das Weltgesetz ist, das innerste Gesetz der Geschichte und des Weltlaufs. Ist dem aber also, so dürfen wir auch nicht nach dem Grundsatz handeln: Laßt uns das Weltgesetz verletzen, laßt uns das Gesetz der göttlichen Weltregierung verleugnen, um dadurch im öffentlichen Leben das Gute zuwege zu bringen. Auch dürfte es wohl keine Schwierigkeit haben, sich zu überzeugen, daß jener politische Antinomismus eine Klugheit ist von sehr zweideutiger und unsicherer Art. Das Mißliche der Sache ist nämlich, daß der Zweck, welcher das Mittel heiligen soll, hier nichts Anderes bedeutet, als den bezweckten guten Ausgang. Wer aber verbürgt uns diesen glücklichen Ausgang? Und gesetzt, daß wir diesen, unsrer Absicht gemäß, auch erzielen: wer verbürgt es uns, daß nicht vielleicht eben dieser Erfolg nach einiger Zeit große Mißerfolge aus sich gebärt, sobald er nämlich in neue geschichtliche Combinationen eintritt, sobald neue Zeitwogen sich an ihm brechen, durch welche der vermeinte Erfolg sich verwandelt in einen unverbesserlichen Nachtheil für die Gesellschaft, welcher wir nützen wollten mit unserm Unrechte, einen Nachtheil, für welchen wir

alsdann uns mitverantwortlich gemacht haben, indem wir an unserm Theil die Dinge in diese schiefe Richtung mit hinein brachten? Keiner unter uns kennt die Zukunft: darum thun wir jedenfalls wohl, lieber nicht die Vorsehung spielen und in Gottes Regiment eingreifen zu wollen, sondern vielmehr in unserm Gewissen uns selbst zu fragen, ob wir thuen, was Recht ist, unangesehen Erfolg und Ausgang, welche einmal nicht in unsrer Macht stehen, und welche unser kurzsichtiger Blick nicht einmal zu erkennen vermag. Dadurch daß man die einfache Forderung der Pflicht überhört, um den bezweckten guten Ausfall herbeizuführen, vertraut man sich einem anderen Gotte an, als dem, welcher in unserm Gewissen redet, nämlich dem Schicksale und dem Glücke. Man läßt es darauf ankommen, spielt ein Hasardspiel, verläßt den geraden Weg der Pflicht und betritt den des Fatalismus\*).

Kant, jederzeit ein zuverlässiger Wegweiser, wenn es sich um die Frage handelt, ob man im Gehorsame der Pflicht verharren soll, oder ob's doch nicht Fälle giebt, wo man sie umgehen dürfe, macht eine Distinction, welche es verdient, in unsrer Zeit wieder aufgefrischt zu werden. Er unterscheidet zwischen moralischen Politikern und politischen Moralisten. Die Ersteren sind Die, welche ihre Politik in Einklang bringen mit der Moral. Die Anderen, die politischen Moralisten, sind dagegen Die, welche sich eine Moral schmieden, wie sie mit dem Interesse des Staatsmannes am besten übereinstimmt. Die moralischen Politiker finden, daß die politische Regel: „Seid klug wie die Schlangen“, in Einklang gebracht werden kann und muß mit der vom Erlöser selbst hinzugefügten Regel: „Seid ohne Falsch, wie die Tauben.“ Sie bekennen sich zwar nicht ohne Weiteres zu dem Satze, „daß Ehrlichkeit schon die beste Politik“ sei, dagegen um so entschiedener zu dem über allen Widerspruch erhabenen Satze: daß Ehrlichkeit besser ist, als alle Politik, und eine unumgängliche Bedingung der letzteren, darum nämlich, weil die Politik, sobald sie den Pfad der

---

\*) Fénelon, Sur le gouvernement civil: „Faut-il, pour guérir les maux du corps politique, se servir d'un remède violent, qui ne réussira peut-être pas, et dont la réussite pourrait causer des abus qui iraient à la destruction de tout gouvernement?“



Pflicht und Ehrlichkeit verläßt, sich selbst unter die Herrschaft des blinden Schicksals, des für die menschliche Vernunft unberechenbaren Erfolges stellt, und sich zugleich allen den dunklen Zukunftsconsequenzen preisgibt, welche diese Herrschaft in ihrem Gefolge hat. Auch der moralische Politiker bringt Klugheit in Anwendung, um den als gut und gerecht seiner Seele vorschwebenden Zweck zu verwirklichen. Aber nicht der Ausgang der Sache, die Pflicht allein bleibt ihm das Höchste; und während er seine Pflicht erfüllt, legt er den Ausgang in die Hand der göttlichen Weltregierung. Die politischen Moralisten (Antinomisten) dagegen setzen den erstrebten Ausgang und Erfolg als das Höchste, welchem alles Andere geopfert werden müsse. Und diese Politiker sind, nach Kant's Dafürhalten, ein Haupthinderniß des „ewigen Friedens“ zwischen den verschiedenen Staaten, jenes Ideals, welches man wohl immer in's Auge fasse und verheiße, niemals aber erreiche. Namentlich unter den großen Machthabern findet Kant die Politiker dieses Schlages, und setzt ihre Regierungs- und Eroberungsmaximen auseinander\*). Jedoch sind es keineswegs nur die großen Machthaber, welche nach diesen Maximen handeln. Man begegnet den letzteren auch bei der großen Menge kleiner Machthaber, überhaupt in allem politischen Parteiwesen und seinen Organen in der Presse. Alle politischen Parteigänger sind politische Moralisten, oder, wie wir sie lieber nennen, Antinomisten. Sie schmieden sich ihre Moral, je nachdem der Parteizweck es erfordert, und richten darnach ihre Ueberzeugungen und Maßnahmen ein. Selbst die Befehrer in ihrer Zahl sind weit entfernt, es mit den Mitteln so genau zu nehmen, wie mit ihrem Zwecke, wenn dieser nur „durchgesetzt werden“, und, wo's darauf ankommt, die „Majorität“ für sich bekommen kann. Und Dieses gerade ist es, was die Partei, sei es eine politische oder kirchliche, zur Partei im schlimmen Sinne des Wortes macht, daß immer irgend ein äußerer Zweck da ist, welcher durchgesetzt werden soll, eine Ansicht und Stimmung des

\*) Nämlich: 1) *Fac et excusa* (heutiges Tages die Theorie des *Fait accompli*). 2) *Si fecisti, nega*. 3) *Divide et impera*. Kant, Zum ewigen Frieden. Werke Bd. VII. S. 275 f. (Ausgabe von Rosenfranz.)

Publicums, welche um jeden Preis muß aufrecht gehalten werden, ein Ansehen, eine Geltung, welche schlechterdings zu behaupten ist, und für welche in vielen Fällen die persönliche Ueberzeugung zum Opfer gebracht wird.

Die consequenteste Form der hier angedeuteten Verleugnung des Moralgesetzes findet sich bei den fatalistischen Politikern. Der am tiefsten gehende Gegensatz in der Politik ist nämlich der Gegensatz der ganzen Welt- und Lebensanschauungen überhaupt, mit andren Worten: ob man der ethischen Lebensansicht folgt oder der fatalistischen. Diese letztere aber kann im Schooße der Christenheit nicht anders aufkommen, als durch einen Abfall von der ethischen Anschauungsweise, wodurch sie eben einen antinomistischen Charakter bekommt\*). Um hier jedoch einem Mißverständnisse entgegenzutreten, bemerken wir, daß eine fatalistische Lebensansicht recht wohl auch da Platz greifen kann, wo theoretisch die Freiheit des menschlichen Willens anerkannt wird, wenngleich sie mit der folgerichtig durchgeführten Theorie nimmermehr besteht. Die praktische Hauptfrage ist aber in dem vorliegenden Zusammenhange diese: welche Macht man in der Geschichte als die herrschende betrachte, an welche man glaube, ob man an eine sittliche Weltordnung und Weltregierung glaube, oder ob man außer dem menschlichen Willen und dem menschlichen Genie weiter keine Macht anerkenne, als nur das Schicksal, das Glück und die Verhältnisse. Letzteres ist das charakteristische Kennzeichen der politischen Fatalisten, welche, wenn sie mit weltgeschichtlicher Bedeutung auftreten, sich als Hasardspieler im Großen zeigen. Unbewußt und wenigstens partiell ist man schon alsdann auf ihr System eingegangen, wenn man die Anwendung eines pflicht- und gewissenswidrigen Mittels für nothwendig ansieht, um einen an und für sich preiswürdigen geschichtlichen Zweck in's Werk zu setzen. Denn hierin liegt implicite, daß der Gott des Gewissens nicht der Allmächtige (also auch nicht der wahrhaftige Gott) sei, daß er wohl im Privatleben, nicht aber in der Geschichte herrsche, daß in dieser eine andere Gottheit regiere, welcher man Tribut und Opfer darbringen

\*) H. Gelzer, Protest. Monatsblätter. Bd. XIX. S. 76 ff.

müsse. Glaube ich unbedingt an den Gott des Gewissens, als den Allmächtigen, welcher alle Geschicke, auch die weltgeschichtlichen, in seiner Hand hält: so darf ich nicht eine Theorie, welche diesem Glauben widerspricht, aufstellen, noch befolgen, und muß, an der Pflicht als dem allein Unbedingten festhaltend, mich darein schicken, immerhin der leidende, der besiegte Theil zu sein, so daß ich mit jenem alten Römer, aber in tieferem Sinne, spreche: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni* (Ob auch den Göttern, d. i. dem Glücke, der Sieger: dem Cato gefällt der Besiegte). Dieses heißt ethische Politik. Der ausgeprägte fatalistische Politiker dagegen erkennt für die Geschichte gar keinen ethischen Zweck; höchstens erhebt er sich zu dem Gedanken einer fortschreitenden „Civilisation“. Er richtet sich nicht nach ewigen Gesetzen, sondern nach Umständen. Als die höchsten menschlichen Kräfte, welche die Geschichte bewegen, gelten ihm Macht und List; und was er kann, das darf er auch. Für seine eigene Person glaubt er an seinen Glückstern; und wenn dieser untergeht, tröstet er sich damit — sofern er überall sein Glück überleben will, und nicht lieber einen Selbstmord begehen —: es sei dieses einmal der Welt Lauf. Ein anderes, besseres *Quietiv* kennt er nicht. Im Gegensatz dagegen muß der ethische Politiker nach der Grundüberzeugung handeln, daß es einzig und allein durch die Mittel des Rechts und Guten in dieser Welt besser werden kann, während er übrigens weiß, daß das eigentliche Ziel der Geschichte ein anderes und unendlich höheres ist, als irgend ein politisches, und daß diesem höheren und höchsten Ziele auch alle Staaten nur dienen müssen als untergeordnete Mittel.

Raum braucht man es zu sagen, daß viele fatalistische und auf das Glück speculirende Politik sich geltend gemacht hat auch unter ethischen Verhüllungen. Denn so groß und anerkannt ist die Macht der Gerechtigkeit, daß sogar die, welche sie unter ihre Füße treten, dennoch sich zu allen Zeiten das Aussehen geben, als gingen sie im Panzer der Gerechtigkeit einher. Auch kann eine Politik, welche im Grunde eine ethische ist, in ihrer Ausführung durch unreine Mittel beschmutzt werden. Aber bis zur Schluß-  
 epoche der Weltgeschichte hin wird der Gegensatz zwischen der

fatalistischen und der ethischen Gesinnung immerdar den tiefsten, principiellen Gegensatz bilden, welcher die politischen Erscheinungen der Welt ihrem Hauptcharakter nach von einander unterscheidet.

Außer den erwähnten zwei Classen von Politikern giebt es noch eine sehr zahlreiche, dritte, nämlich von Solchen, die auf beiden Seiten hinken, in der Mitte schwebend zwischen der ethischen und der fatalistischen Weltanschauung, zweien Herren dienend, getheilt zwischen dem Gotte ihres Gewissens und der Gottheit der „Verhältnisse und Umstände“, welcher letzteren sie gewöhnlich ihre Opfer bringen, und dadurch dem Gewissen und ihrer besseren Erkenntniß untreu werden, was sie aber nothwendig finden, damit der in's Auge gefaßte Erfolg nicht verfehlt werde. Die parlamentarischen Verhandlungen der Neuzeit dürften hierfür viele Beispiele bieten.

Die Politik, durch welche die sittliche Weltordnung verleugnet wird, hat ohne Zweifel ihre vollendetste Darstellung in jenem berühmten oder vielmehr berühmigten Buche gefunden, welches den italienischen Staatsmann Nikol. Macchiavelli (1469—1527) zum Verfasser hat und vom „Fürsten“ (il Principe) handelt. Er will in dieser Schrift nachweisen, wie die Herrschaft gewonnen und aufrecht erhalten werde, und will insbesondere eine Anweisung geben für denjenigen Fürsten, welcher unter den damaligen verderbten, tiefgesunkenen, gescklosen und anarchischen Zuständen im Stande sein werde Italien zu retten. Damit dieser Fürst die erforderliche neue Organisation der Verhältnisse in's Leben rufe, müsse er mit unbeschränkter Macht ausgerüstet sein, um nach den auf reiche politische Erfahrung und technische Einsicht gegründeten Klugheitsregeln, welche hier dargelegt werden, handeln zu können. Eine glühende, freilich mehr heidnische, als christliche Vaterlandsliebe hat zu der genannten Schrift den Impuls gegeben, welche von Anfang bis zu Ende den Grundsatz einschärft: der Fürst habe sich um die moralische Beschaffenheit der von ihm anzuwendenden Mittel schlechterdings nicht zu kümmern; denn um jeden Preis müsse das Vaterland gerettet werden, also auch durch Ungerechtigkeiten und Gewaltmaßregeln, durch Gift und Dolch, durch Lug und Trug, durch Anlegung der Maske der Verstellung und

Heuchelei, weil unter den obwaltenden Verhältnissen alles Dieses „nothwendig“ sei. Er will also Teufel austreiben durch Teufel, den Teufel der Anarchie durch den der Tyrannei. Aber hierdurch legt er eben seinen Unglauben an den Tag. Er glaubt nicht an den Gott des Gewissens; und noch weniger glaubt er, daß dieser auch der Gott der Geschichte sei und in ihr das Regiment führe. Denn, ist Letzteres wirklich der Fall, so kann er mit Bestimmtheit wissen, daß auf solchem Wege für das Vaterland kein Heil, keine Rettung ist, sondern zuerst und vor Allem nur dadurch dem Vaterlande aufgeholfen wird, daß der falsche Geist, die falschen Doctrinen und Principien, die wahren Quellen alles geschilderten Unheils, erst verdrängt werden, und zwar durch einen besseren Geist und durch bessere Grundsätze. Macchiavelli aber will, daß sein „Fürst“ auf eigene Hand, durch Gewalt und List, das Vaterland erlöse; und wenn er nur die günstige Gelegenheit ergreift, die Verhältnisse und Umstände klüglich benutzt, soll er rechnen auf den glücklichen Ausgang. Und hierdurch gerade wird er zum Typus der fatalistischen Politik, von welcher wir reden. Zwar opponirt er ausdrücklich gegen den Fatalismus, indem er den freien Willen aufruft, diesem die Kraft beimißt, wirksam einzugreifen in die Weltverhältnisse und diese umzugestalten; ja, die entgegengesetzte Ansicht brandmarkt als eine Lehre für feige und stumpfe Geister. Aber der Hauptpunkt dieser Rettungstheorie und dieses Patriotismus bleibt doch, daß der freie Wille auf den Thron gesetzt wird mit rücksichtsloser Beseitigung von Gesetz, Gewissen, Pflicht, sittlicher Zurechnung und Verantwortung, oder daß Macchiavelli (wie Fr. Schlegel im zweiten Bande seiner Geschichte der Literatur es mit voller Wahrheit ausdrückt) mitten im neueren, im christlichen Europa eine Politik aufstellt, als existire so Etwas, wie Christenthum, in der Welt gar nicht, als gebe es überhaupt keinen Gott und keine göttliche Gerechtigkeit. Ist alles Dieses ausgeschlossen, so bleibt freilich keine andere Weltordnung übrig, als eine lediglich naturalistische, in welcher es kein weiteres Recht giebt, als das des Stärkeren und Klügeren, in welcher der Mensch mit seinem freien, d. h. an kein Moralgebot gebundenen Willen nur — das intelligente Thier ist. Fragt man aber: welche



Macht denn über dem Menschen stehe? so kommt allerdings der Name „Gott“ einzelne Male im Buche vor, wird aber sogleich vertauscht mit „Glück“, „Schicksal“, „Umständen“, welche letztere indeß der Mensch bis zu einem gewissen Grade beherrschen könne, wozu „der Fürst“ auch nachdrücklich aufgefördert wird. Jedoch fügt Macchiavelli hinzu: das Glück beherrsche die menschlichen Angelegenheiten zur Hälfte, und es gehe uns nur solange gut, als wir unsre Handlungen mit den dormaligen Umständen und mit dem Zeitgeiste in Einklang bringen; gerade darum, weil das Rad des Glückes sich so oft drehe, und es nicht immer in der Macht des Menschen stehe, seine Handlungsweise nach den neuen Verhältnissen einzurichten, darum müßten so Viele zu Grunde gehen (*il Principe*, Cap. 25). Die eigentliche Macht in der Geschichte, von welcher zuletzt der Mensch sich abhängig fühlen müsse, und welche er in letzter Instanz nicht beherrschen könne, weil doch Niemand im Stande sei, jedem vorkommenden Wechsel der Umstände sich anzupassen, was ja soviel heißen würde, als könnte er seine eigne Natur umwandeln — diese das Völkerleben schließlich beherrschende Macht ist für Macchiavelli das sich unaufhörlich umschwingende Rad des Glückes oder der Umstände. Wie viel politische, mit dem Weltlaufe übereinstimmende Klugheit den Betrachtungen auch zu Grunde liegen mag, die er hier anstellt über das Verhältniß zwischen dem Fürsten und den Umständen, welche diesen bald erheben, bald aber, wenn er sich nicht länger als Herrn der Situation behauptet, zerschmettern können: jedenfalls müssen wir seine Weltanschauung für die fatalistische erklären, weil das Letzte, wobei unsre Geschichtsbetrachtung hier stehen bleibt, eine blinde, dunkle, bewußt- und unergründliche Macht ist, nämlich jenes niemals stille stehende Rad der Umstände, in dessen Umschwingungen kein höherer Plan, kein Zweck zu erkennen ist, völlig gleichgültig sich verhaltend gegen alle sittliche Ordnung, gegen Weisheit und Gerechtigkeit — eine Betrachtungsweise, welche im innigsten Zusammenhange stand mit dem damals in Italien weit verbreiteten heidnischen Unglauben. Denn Macchiavelli hat, worauf Schlegel ebenfalls aufmerksam macht, nur der damals herrschenden Denkweise einen bestimmten und consequenten Aus-

druck geliehen. Einen leuchtenden Gegensatz gegen Macchiavelli bildet sein Zeitgenosse und Landsmann, der Florentiner Gerónimo Savonarola (1452—1498) mit seiner zwar schwärmerischen, aber durchweg ethischen Politik, welche, verbunden mit dem lauten Zeugnisse des Gesetzes und des Evangeliums wider das Verderben Italiens, ihn auf den Scheiterhaufen brachte. Von diesem Manne urtheilt Macchiavelli (Cap. 6): „ihm habe es nothwendig übel gehen müssen; denn nur bewaffnete Propheten, wie Moses, Cyrus und Romulus, gingen als Sieger davon; die unbewaffneten müßten zu Grunde gehen.“

Nach allen diesen Betrachtungen kann sich endlich noch, unter Voraussetzung der ethischen Weltanschauung, die Frage erheben: ob wir denn in keinem Falle und keinem Sinne einen politischen Antinomismus als berechtigt anerkennen? ob es nicht doch zuweilen so unglückliche und verworrene Gesellschaftszustände gebe, unter welchen, wenn anders eine rettende That geschehen solle zur Wiederherstellung der Gesellschaft, es füglich nicht ohne einen Rechtsbruch, einen Bruch des formellen Rechtsbuchstabens, abgehen könne, um dadurch das höhere, das ideale Recht des Geistes zur Geltung zu bringen und zu behaupten? mit anderen Worten: ob es unter Umständen nicht eine berechtigte Revolution gebe, durch welche das Volk seiner Mehrzahl nach ein tyrannisches Joch abschüttele, oder irgend einen wohlberechtigten coup d'état, durch welchen ein Einzelner, zum Wohle des Ganzen, die höchste Gewalt an sich nehme, wovon seit den ältesten Zeiten bis auf diese Tage die Geschichte Beispiele genug aufweise (Cäsar, Cromwell, Napoleon I. und III.)? Wir glauben nun freilich nicht, über alle einzelnen Vorkommnisse und casuistischen Fragen, wie sie im Verlaufe der Geschichte auftauchen, mit einem allgemeinen Satze entscheiden zu können. Revolutionen und Staatsstreiche sind von sehr verschiedenem Charakter, und schon in Folge derjenigen Lebensanschauung, von welcher die eine und die andere dieser geschichtlichen Bewegungen zu ihrer Zeit getragen wird, höchst ungleichartig. Aber wir kennen den apostolischen Grundsatz, welchem auch die Reformatoren gefolgt sind: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen“; und da, wo dieses Wort wirklich seine Anwendung

findet, erkennen wir die Berechtigung an, mit dem Gesetze der Menschen zu brechen, um Gottes Gebote Genüge zu thun. Will man den ethischen Werth oder Unwerth einer solcher Begebenheit bestimmen, so hat es seine große Schwierigkeit, in jedem Falle nachzuweisen, ob die Berufung auf Gott den Herrn wohl angebracht sei oder nicht; und hier beginnt die casuistische Untersuchung über die einzelnen, concreten Fälle, welche nach allen ihren Umständen vollständig vorliegen müssen. Wenn man aber in unsern Tagen so sehr geneigt ist, allen Revolutionen alter und neuer Zeit ihre geschichtliche Nothwendigkeit zuzusprechen, und dafür hält, daß Alles gerechtfertigt sei, wenn man ihnen das Siegel der „Nothwendigkeit“ aufdrückt; so haben wir Folgendes zu bemerken. Allerdings war es eine gewisse Nothwendigkeit, mit welcher die meisten der politischen Revolutionen zum Ausbruch kamen; denn die sittliche Freiheit der Individuen war gebunden in den Naturprocessen der Leidenschaften, sofern jedenfalls hier bei Weitem mehr natürliches Pathos im Spiele war, als höheres Ethos, unfreie Zustände, in welchen es ohne vielfache Sünde auf der einen und der anderen Seite nicht hat abgehen können. So muß man sich denn zugleich überzeugen, daß auch jene bedeutenden Persönlichkeiten, welche dabei entscheidend eingreifen, kaum umhin können, in die allgemeine sündhafte Strömung mit hineingezogen zu werden, und daß es kaum möglich für sie ist, aus der mächtigen Bewegung völlig unbesleckt und schuldfrei hervorzugehen, weil sie, um das zu können, in viel höherem Grade energisch sittliche Persönlichkeiten sein mußten, als sie es in Wirklichkeit sind, nicht nur mit höherer Weisheit ausgerüstet, sondern auch mit einer reineren Willenskraft, und zugleich innerlich und gründlich unabhängiger von der Verderbtheit ihrer Umgebungen, was von der Gegenwart gilt, wie von der Vergangenheit. In diesem Sinne des Wortes kann man sich in Betreff der meisten der in Betracht kommenden Begebenheiten überzeugen, daß sie nothwendig waren, oder sind. Einzelne der dabei eingreifenden Männer lassen sich unter demselben entschuldigenden, das Urtheil über sie mildernden Gesichtspunkte betrachten, welchen wir oben bei Jacobi's Hergensergießung geltend gemacht haben: „Ja, ich bin der Atheist, ich

bin der Gottlose.“ Aber das Element von Sünde und Schuld, mit welchem solche weltgeschichtliche Thaten behaftet sind, — gleichviel ob sie überwiegend von Einzelnen ausgehen, oder von der großen Masse, und mögen sie in anderen Beziehungen, was ihre Folgen betrifft, als vielfach erspriessliche Thaten erscheinen — jenes Element ist auch dadurch keineswegs gerechtfertigt vor dem Richtersthule des ewigen Sittengesetzes, auf welchem eine höhere Nothwendigkeit thront, die da unerbittlich fordert, daß jede Schuld gebüßt und bezahlt werde. Es waltet eine Nemesis, oder christlich ausgedrückt, eine vergeltende Gerechtigkeit, welche für jede Schuld ihre Strafe vollzieht, nicht allein für die im Privatleben begangene, sondern auch für die auf der großen Weltbühne spielende, gesetzt auch, daß diese Gerechtigkeit lange auf sich warten läßt, alsdann aber plötzlich und unerwartet hereinbricht. Wie oft läßt diese Vergeltung sich nachweisen, sowohl in den Jahrbüchern der Geschichte, als in den vor unsern Augen sich entwickelnden Ereignissen! Soweit sie sich aber nicht nachweisen läßt, bleiben wir bei der alten Mahnung: *Respice finem*. Und es ist nur *relatio* wahr, daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist. Es giebt noch ein höheres Gericht.

Wir schließen mit einem Worte Kant's, von welchem freilich nicht zu erwarten ist, daß es allgemeine Zustimmung und Anwendung finden, und dadurch den „ewigen Frieden“ unter den Völkern herbeiführen werde, welches aber, auch wenn dieser Hoffnung zu entsagen ist, wenigstens eine zuverlässige Anweisung enthält für die einzelne Seele, welche ihre sittliche Freiheit behaupten will. „Die wahre Politik“ — sagt er — „kann keinen einzigen Schritt thun, ohne zuvor der Moral gehuldigt zu haben; und obgleich die Politik an und für sich eine schwere Kunst ist, so ist doch die Vereinigung derselben mit der Moral keine Kunst. Denn sobald sie mit einander in Streit kommen, so zerhaut die Moral den Knoten, welchen die Politik nicht lösen kann“\*). Die weitaus größte Zahl der Politiker wird natürlich den Kopf schütteln und sagen: diese Theorie passe nicht für die Praxis; worauf

---

\*) Kant, Zum ewigen Frieden.

einfach zu antworten ist: das ist eben der Fehler eurer Praxis, daß sie zu dieser Theorie nicht paßt! Denn was sie so geringfügig bezeichnen als Theorie, Ideologie und Schwärmerei, ist nichts Geringeres, als das ewige, für Alle gültige und nothwendige Gesetz, nach welchem sie und ihre Thaten an jenem Tage sollen gerichtet werden, darum, weil es nicht allein das Gesetz ihres eignen Gewissens ist, sondern das Weltgesetz selbst, das Gesetz, nach welchem Gott die Welt regiert und die Welt richten wird: denn es ist einmal das Gesetz Seines eignen Wesens. Hier hilft's nicht, mit Rousseau zu sprechen: „Die strengste Moral kostet Nichts auf dem Papiere“. Denn da nun einmal diese Moral nicht bloß auf Papier geschrieben, nicht bloß in steinerne Tafeln eingegraben ist, sondern ihre Schrift auch in unserm Gewissen zu lesen ist, so hören wir niemals auf, ihre Schuldner zu sein. Dagegen läßt sich freilich — und bereitwillig geben wir das zu — ein Bedenken äußern hinsichtlich der Kant'schen Behauptung, daß die Vereinigung der Politik mit der Moral „keine Kunst“ sei. Es ist nämlich doch keineswegs immer so leicht, zu bestimmen, wann der rechte Zeitpunkt eingetreten sei, in welchem die Moral den Knoten zerhauen soll; keineswegs läßt sich so leicht die feine Grenze erkennen, durch welche die von der Moral selbst geforderte Accommodation, nämlich eine gewisse Fügsamkeit nach den Verhältnissen, geschieden ist von derjenigen Accommodation, mit welcher der Verrath an dem Gesetze beginnt (z. B. oft bei sog. Compromissen). Diese Grenze zu erkennen, darin besteht gerade die Kunst. Auch wolle man nicht vergessen, daß, um dieselbe zu erkennen, und nach gewonnener Erkenntniß den Muth zu fassen zur Zerhauung des Knotens, nicht allein ein höheres Talent erfordert wird, sondern auch ein höherer Entwicklungsgrad des sittlichen Charakters und der Willenskraft, als man bei den Meisten voraussetzen kann, ja, daß es besondere Fälle und Entscheidungen giebt, bei welchen auch der Reinste und Beste, nicht ohne daß Furcht und Zittern das Innerste seiner Seele bewegen, sinnend stehen bleibt, und welche an Jeden die stärkste Aufforderung richten, zu beten: Führe uns nicht in Versuchung.

Alle diese Erwägungen finden gerade in unserer Zeit in



mancher Hinsicht ihre Bestätigung, in einer Zeit, wo so Viele sich zu einer politischen Thätigkeit hinzudrängen, welcher sie weder durch ihr Talent gewachsen sind, noch durch ihre Gesinnung und Charakterbildung. Selbst bessere und bedeutendere Persönlichkeiten verhalten sich zu der Politik häufig nur gerade so, wie Goethe's Wilhelm Meister sich zur Schauspielerkunst verhielt, welcher der begabte junge Mann sich mit Enthusiasmus hingab, und für welche er, unter dem Beifall und der Zustimmung seiner Freunde, sich selbst ein so entschiedenes Talent zutraute. In der That aber entbehrte er des künstlerischen Berufes, befand sich also in einer Illusion; und seine Resultate in der Kunst waren, bei Lichte gesehen, nur mittelmäßige. Ob er, bei dem unwiderstehlichen Drange, „eine öffentliche Person“ zu werden, in sittlicher Hinsicht stark genug sein werde, um nicht, unter den mancherlei eigenthümlichen Versuchungen dieser Laufbahn, an seiner Persönlichkeit Schaden zu nehmen, darüber stellte er niemals Reflexionen an. Zu seinem Glücke — was bei Weitem nicht jedem unsrer ästhetischen oder politischen Wilhelm Meister glückt — verstand er zuletzt dennoch den heilsamen Rath des Geistes: „Fliehe! Jüngling, fliehe!“\*)

### Jesuitismus. Die antinomistischen Anweisungen zur Weltklugheit.

#### §. 131.

Wir fahren in den begonnenen Betrachtungen fort mit einem Blicke auf den Jesuitismus, einer Erscheinung des Antinomismus, welche mit der politischen nahe verwandt ist. Der Jesuitismus bekennet sich keineswegs zu der fatalistischen Lebensanschauung, vielmehr zu der ethischen; ja, er trägt die letztere durchweg zur Schau. Thut er doch bekanntlich Alles im Namen Gottes und zu Gottes Ehre. Aber das Heilige ist ihm nur Mittel und Maske eines irdischen Zweckes. Er mischt sich auch in die Politik der Staaten: sein erstes und vornehmstes Gebiet aber ist die

---

\*) Goethe's Wilhelm Meister. 5. Buch, 13. Capitel.

Kirche, in welcher er Kirchenpolitik treibt und im Beichtstuhle seine Rathschläge austheilt.

Im Jesuitismus ist der Antinomismus mit einem falschen Nomismus (gesetzlichem Wesen) verbunden. Denn seinem Ursprunge und seinem Zwecke nach ist er nomistisch. Er ist zuerst aufgetreten als eine Reaction gegen die Freiheit, gegen die Reformation und den Protestantismus. Er will ein Bestehendes, vor Allem die absolute Auctorität des Papstes, aufrecht halten, und die Welt für die Eine seligmachende Kirche gewinnen. Dieses ist ihm das Eine unbedingte Ziel; und im Blicke auf dasselbe giebt es nur Eine Frage: ob die dafür angewandten Mittel zweckmäßig seien. Denn es giebt nur Eine unbedingte und unabänderliche Pflicht: Gehorsam gegen den Papst. Alle andren Pflichten können je nach Umständen abgeändert und modificirt werden, und sind jedesmal nach der Zweckmäßigkeitsrücksiht zu bestimmen. In politischer Hinsicht findet er es jetzt zweckmäßig, daß er als Anwalt des absoluten Königthums und des blinden Unterthanengehorsams auftrete, zu anderer Zeit aber, oder auch in einem anderen Lande, ebenso zweckmäßig, daß er als Anwalt der Revolution und Volkssouveränität fungire, namentlich das Recht und die Pflicht der Völker predige, nichtkatholischen (keiserlichen) Fürsten den Gehorsam aufzukündigen, ja, daß er den Tyrannenmord als etwas völlig Berechtigtes nachweise und lehre. Auf religiösem und kirchlichem Gebiete aber, im Beichtstuhle, erscheint es ihm bei seiner Tendenz, die Welt für jenes Eine Nothwendige zu gewinnen, als das allein Zweckmäßige, daß er sich füge, sich den Umständen accommodire, die Menschen von den drückenden Forderungen des Moralgesetzes löse, vorausgesetzt, daß er sie dadurch nur binden kann an das Eine, den Gehorsam der Kirche. Hierher gehört seine Lehre vom Probabilismus, oder die moralische Wahrscheinlichkeitslehre. Der Jesuitismus findet es nämlich zweckmäßig, den Leuten diese Ueberzeugung beizubringen: in den meisten Angelegenheiten des Menschenlebens sei es für die menschliche Vernunft sehr schwierig, ja unmöglich, zu einer klaren und sicheren Erkenntniß des Richtigen zu kommen; man könne sich daher in seinen Handlungen nur an Dasjenige halten, was das Annehm-

lichste, das Probabelste sei; um Dieses aber herauszufinden, habe man sich an die besten Auctoritäten zu halten. Eine moralische Ansicht werde alsdann probabel, sobald man für dieselbe die Auctorität Eines oder mehrerer Lehrer anführen könne; und sie werde um so annehmlicher, je gelehrter und tüchtiger diese Lehrer gewesen seien. Da indessen auch diese Lehrer möglicher Weise über diese oder jene Frage unter einander selbst uneinig seien: so könne sogar der Fall eintreten, daß es in Anbetracht der Umstände probabel werde, einer weniger probablen Ansicht den Vorzug zu geben vor der mehr probablen.

In diesem Probabilismus zeigt sich nun der Antinomismus darin, daß die bloß individuelle Vermuthung, die reine Willkür, sich zum Herrn und Meister aufwirft über das Gesetz, daß die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Sittengesetzes willkürlich aufgelöst wird. Im Gegensatz gegen den dreisten Antinomismus der Genialität ist der jesuitische Probabilismus der verständige, vorsichtige und bescheidene, der menschlichen Schwachheit Rechnung tragende Antinomismus, und empfiehlt sich daher in höherem Grade bei der großen Menge. Die Willkür wird aber dadurch um nichts weniger empörend, und erscheint so namentlich in Betreff des Einen, vornehmsten Gebotes von der Liebe zu Gott. Anstatt dieses als das allumfassende Gebot anzusehen, welches die Seele und das Leben jedes anderen ist, gilt es nur als ein einzelnes neben vielen anderen Geboten. Da wird denn die Frage aufgeworfen: wie oft und bei welchen Gelegenheiten soll man Gott lieben? Gott allezeit zu lieben, heiße zu viel gefordert von der menschlichen Schwachheit, weßhalb „einige Lehrer“ gemeint haben, es sei hinreichend ihn zu lieben, wenn der Tod nahe bevorstehe, oder wenn man sich in großer Versuchung, in großer Gefahr befinde, oder wenn man eben eine Wohlthat von Gott empfangen habe, oder wenn man theilnehme an der Feier der Sacramente. Wieder Andere haben gemeint: es sei hinreichend, Gott jedes fünfte Jahr zu lieben, wogegen Andere behaupteten, daß man alle Sonntage Gott lieben solle. Andere hingegen haben dafür gehalten: Gott verlange es überhaupt nicht von uns, daß wir ihn lieben sollen, wenn wir nur seinen Willen thun durch

Erfüllung der übrigen Gebote, und es genüge, Gott nur nicht zu hassen\*). Nomismus und Antinomismus erscheinen hier in wahrhaft monströser Paarung. Derselbe Charakter dieser Lehre tritt uns entgegen, wenn wir die berüchtigten Erörterungen der Jesuiten von der Lüge, der Sünde gegen das sechste Gebot, und vom Morde durchgehen. Gegen diesen ganzen Probabilismus und sein gotteslästerliches Spiel mit Gottes heiligem Gesetze, von dessen Forderungen er nach Gefallen dispensirt, um die Last Christi auf seine Weise leicht zu machen und die Menschen zu gewinnen durch ein bequemes, heiteres, mit der Welt verträgliches Christenthum (*dévotion aisée*), hat Pascal seine unsterblichen *Lettres provinciales* geschrieben, welche zugleich dadurch epochemachend sind, daß hier zum ersten Male in der religiösen Polemik die durchgeführte Ironie, das Römische in großem Stile auftritt, verbunden mit dem heiligen Ernste der Religion. Zwar steht Pascal's asketisch-rigoristisches Christenthum hinter Luther's evangelischer Freiheit weit zurück; jedoch auch ihm gilt die Gesinnung als das Höchste. Mit lebendiger Energie wird hier die unbedingte Gültigkeit und Nothwendigkeit des Gesetzes für Alle ohne Unterschied, sein innerlicher und „geistlicher“ Charakter hervorgehoben, sowie zugleich die Liebe zu Gott als die Erfüllung des ganzen Gesetzes, als das Eine, wodurch Alles bestimmt, und Alles durchdrungen werden solle. Wie Pascal's Dogmatik sich um Adam und Christus als ihre Angelpunkte bewegt, so seine ganze Sittenlehre um Sünde und Gnade.

Die große Verbreitung und der vielseitige Eingang, welchen der Jesuitismus gefunden hat, erklärt sich daraus, daß er an dem natürlichen, unbefehrten Menschenherzen einen so mächtigen Bundesgenossen findet, und daß die jesuitische Moral nichts Andres ist, als eine Haupterscheinung der Moral und unlauteren Casuistik des sündigen Menschenherzens selbst, welche jener Orden (denn dieser steht ausdrücklich für alle seine Lehrauctoritäten ein) nur in ein System gebracht hat. Lange vor dem Jesuitismus ist hier

---

\*) Nach dem jesuitischen Moralisten Ant. Escobar. Vgl. Pascal's *Lettres provinciales*, 10me, gegen den Schluß.

und dort nach jesuitischen Grundsätzen praktisirt worden; und Viele praktisiren und werden fortfahren in ihrem Kreise darnach zu praktisiren, ohne das System und seine Schulsprache zu kennen. Unserm Herzen ist schon von Natur die Neigung ebensowohl zum Nomismus eigen, wie auch zum Antinomismus, einerseits die Neigung, sich mit den geistigen Forderungen des Gesetzes abzufinden durch die Beobachtung einer äußerlichen (anscheinend gesetzlichen) Gerechtigkeit, eines äußerlichen Cärimoniendienstes, anderseits die Neigung, das Gesetz zu übertreten und dann durch beruhigende Sophismen sich Dispensation und Freiheit zum Sündigen zu verschaffen, sei es nun Freiheit, diese oder einzelne sündige That, nach welcher uns eben gelüftet, zu thun, oder sei es Freiheit, überhaupt ein Sündenleben zu führen. Namentlich mit jenem Satze, über welchen Pascal die Geißel der Satire geschwungen hat: Gott sei allzu gut, um etwas so Peinliches, wie die ununterbrochene Liebe zu ihm, von uns zu fordern, ja die Liebe zu Gott sei überall nicht nothwendig, wenn wir nur seinen Willen durch Erfüllung der übrigen Gebote üben (also eine Erfüllung der Gebote außerhalb der Liebesgemeinschaft mit Gott und mit Beiseitesetzung derselben), und es sei schon hinreichend, ihn nur nicht zu hassen — wie viele Menschen, die ohne Gott dahin leben, beruhigen sich mit diesem Satze, ohne es zu ahnen, daß die Jesuiten ihn in ein System gebracht haben! Und obgleich es lächerlich klingt — wie viele Menschen giebt es mitten im Protestantismus, deren religiöse Praxis darauf hinauskommt, daß sie, der jesuitischen Lehre gemäß, „den lieben Gott jeden Sonntag, oder doch einige Male des Jahres lieben!“ Und wie Viele, die hinsichtlich ihrer weltlichen Zwecke und Pläne dem „Zweckmäßigen“ den Vorzug geben vor den Forderungen des Gewissens! Und nun gar der Probabilismus — der Name gehört dem jesuitischen Systeme; die Sache aber ist etwas Allgemeines und Alltägliches. Denn wie Viele finden es doch „annehmlicher“ und convenabler, statt nach festen Ueberzeugungen und Grundsätzen zu handeln — wenn auch nicht gerade der Auctorität der römischen Kirche zu folgen — so doch die Auctorität, die gebieterische Macht der Umstände und Verhältnisse zu ihrem Leitsterne zu machen, oder sich nach der Auctorität



der öffentlichen Meinung und des Zeitgeistes zu fügen, oder aber nach der Auctorität der jedesmaligen Machthaber, mögen wir hierbei an die Fürsten und Großen denken, oder an die Volksrepräsentationen, die tonangebenden Journale und Brochüren. Gewiß, Unzähligen gilt Dieses als die annehmlichste und sicherste Maxime: Folge, je nachdem, bald dieser, bald jener der erwähnten Auctoritäten. Wenn wir hier oder dort einem „Umschlage der Uezeugungen“, einem „Uebergange von einer Partei, einer Fraction zur anderen“ begegnen: was ist in sehr vielen Fällen hiebei das Maßgebende? Man findet es gerathen, veränderter Verhältnisse halber zu einer anderen Ansicht überzugehen, welche jetzt die annehmlichere, die probable ist. Der Jesuitismus ist keine neue Erfindung, sondern eine sehr alte; er wiederholt sich von Geschlecht zu Geschlecht\*).

### §. 132.

Die antinomistischen Grundsätze, mehr oder weniger bewußt die Moral der meisten Weltmenschen beherrschend und durchdringend — eine Moral, welche gewisse Schwankungen „in Folge der Umstände und der Schwierigkeit der Verhältnisse“ zu gestatten pflegt, gewisse Handlungen, „mit welchen man nicht so genau rechnen dürfe“, und welche man „sich selbst vergeben dürfe“, bereitwillig in Schutz nimmt, — sie haben nach mehr als Einer Seite hin in der Literatur einen formulirten Ausdruck gefunden, nämlich in jenen Anweisungen zur Weltklugheit, wie es deren aus verschiedenen Zeiten manche giebt (z. B. Knigge's bekanntes Buch: „Ueber den Umgang mit Menschen“). Es soll nicht gerade gesagt sein, daß Alles und Jedes, was in Schriften dieser Art vorkommt, falsch und verwerflich sei. Auch in ihnen findet man das eine oder andere Lehrreiche und Brauchbare, Winke und Anweisungen, welche ihren Werth haben, und welche verdienen, daß man sie beachte. Nichtsdestoweniger spürt man bei den meisten den antino-

---

\*) Vinet, Etudes sur Pascal, p. 248: Qu'est ce probabilisme, si ce n'est pas le nom extraordinaire de la chose la plus ordinaire du monde: le culte le l'opinion, la préférence donnée à l'autorité sur la conviction individuelle, aux personnes sur les idées, au hasard des rencontres sur les oracles de la conscience?

mistischen Sauerteig, weshalb man bei der Lectüre von dergleichen Schriften sehr kritisch verfahren muß. Die Regeln, welche hier aufgestellt zu werden pflegen, haben durch den Charakter des Gemischten, Zweideutigen, Schillernden, den sie an sich tragen, eine gewisse Aehnlichkeit mit den Sprüchwörtern, in welchen die Volksmoral ihre Klugheitslehre, ihre durch tausendjährige Erfahrung bestätigte Ansicht darüber, wie es in der Welt zugehe, in naiver Weise ausgesprochen hat. Finden sich auch in manchen dieser volkstümlichen Sprüchwörter goldene Weisheitslehren: so sind doch die meisten derselben zweideutig, und das eben daher, weil sie sich überwiegend in dem Elemente der Klugheit, der praktischen Mittel bewegen; und viele zeugen in hohem Grade von dem Egoismus des menschlichen Herzens, von seinem Hange, sich eine Moral der Sünde zu schmieden (z. B. „Jeder ist sich selbst der Nächste; Jeder ist ein Dieb in seinem Handwerk; unter Wölfen muß man heulen; weiß Brod ich esse, daß Lied ich singe“, und mehrere von dieser Art, welche zwar zur Noth als unbedenklich, wenigstens zweideutig hinzunehmen sind, vorherrschend jedoch in egoistischem Sinne verstanden und gebraucht werden). Mit diesen verwandt sind viele der Regeln, welche in eleganter Form in den erwähnten, meistens für die höheren und höchsten Kreise bestimmten Büchern enthalten sind. Unter diesen nennen wir besonders Gracian's (des Spaniers) von Schopenhauer übersetztes, weltberühmtes „Handorakel der Weltklugheit“\*). Der höchst begabte, vielerfahrene Verfasser war Jesuit, und lebte im siebenzehnten Jahrhundert. Den eigentlich jesuitischen Extremen steht er durchaus ferne, bewegt sich überhaupt nicht auf dem beichtväterlich religiösen Gebiete, sondern auf dem weltlichen, verleiht seinen Lehren nicht selten einen Anstrich von Erhabenheit und Würde, wodurch er sich bei Vielen Eingang verschaffen kann. Seine Anweisung ist

---

\*) Balthasar Gracian's Hand=Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan da Castanosa und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer. 1862. (Nach Schopenhauer's Tode herausgegeben von J. Frauenstädt). — Die französische Uebersetzung führt den, übrigens gar nicht zutreffenden Titel: L'homme de cour, par Baltasar Gracian.

auch wirklich von Vielen studirt, und besonders solchen jungen Leuten empfohlen worden, welche in die große Welt eintreten und sich für eine glückliche und glänzende Carrière vorbereiten wollen.

Er eröffnet seine Schrift mit dem Sage: „Alles hat in unsern Tagen seinen Höhepunkt erreicht, den höchsten aber die Kunst, sich geltend zu machen. Zu Einem Weisen wird heutiges Tages mehr erfordert, als in alter Zeit zu deren sieben.“ Und er schließt seine Schrift, wie in einer Summa, mit der Ermahnung, daß man danach trachten müsse, „heilig“ zu werden: denn hiermit sei Alles gesagt, da die „Tugend das Band aller Vollkommenheiten und der Mittelpunkt aller Glückseligkeit“ sei. In der Mitte zwischen diesem Anfange und Ende werden die Orakel vorgetragen, in welchen man, neben eingestreuten, werthvollen Wahrheiten und und lehrreichen Erfahrungen, eine Reihe von Anweisungen erhält, wie man sein Glück in der Welt machen und einen möglichst großen Vortheil von den Menschen ziehen soll, jedoch ohne sich einen bösen Schein zuzuziehen, oder seiner Würde etwas zu vergeben. So hören wir denn, daß, wer Ehre und Ansehen gewinnen, wer sich in der Welt geltend machen wolle — und Dieses wird durchweg vorausgesetzt als der Wunsch und Wille Aller — sich nicht zu Denen halten dürfe, die sich im Unglücke befinden, sondern zu Denen, die das Glück auf ihrer Seite haben: denn in den meisten Fällen rühre das Unglück von der Thorheit der Menschen her; und dadurch, daß man sich zu dieser Art Leuten halte, risquire man, sowohl in ihre Thorheit mit hineingezogen zu werden, wie auch in ihr Unglück; daß, wenn man in Unklarheit darüber sei, wer das Glück für sich habe, man sich zu den klugen Leuten halten müsse, welche aller Wahrscheinlichkeit nach früher oder später es schon zu Etwas bringen werden; daß man mehr sehen müsse auf die glückliche Erreichung des Ziels, als auf die strenge Moralität der Verhaltensregeln, welche zum Ziele führen: denn, habe man den Sieg davon getragen, so habe man nicht nöthig, Rechenschaft abzulegen, und ein guter Ausgang vergolde Alles. „Kann man keine Löwenhaut anlegen, so kleide man sich in den Fuchsbalg und setze durch mit List, was mit Gewalt sich nicht durchsetzen läßt. Man rede wie

die Meisten, man denke wie die Wenigsten, und erwerbe Popularität durch vorsichtiges Schweigen. Gegen den Strom zu schwimmen, paßt nur für einen Sokrates. Den Irrthum zu bekämpfen, nützt zu Nichts, als nur, daß man sich selbst in Gefahr bringt: denn, von der Ansicht Anderer abweichen, erscheint in ihren Augen schon wie eine Beleidigung. In großen Versammlungen redet der Weise nicht mit seiner eigenen Stimme, sondern nur mit der Stimme der allgemeinen Thorheit; seine wirkliche Meinung kann er nur aussprechen in einem Kreise von wenigen und besonders verständigen Auserwählten. Man verstehe es, als kluger Proteus, sich nach Allen zu fügen und zu bequemen; man sei ein Gelehrter mit den Gelehrten, ein Heiliger mit den Heiligen: denn Uebereinstimmung schafft Wohlwollen. Man beobachte die Gemüther, und stimme sein Instrument einem Jeden gemäß. Zu gewissen Zeiten verstehe man es, auch die Kunst des Widersprechens zu üben, nicht, um seine eigene Meinung zu sagen, sondern um die der Anderen auszuforschen und ihre Geheimnisse zu erfahren. Ein Widerspruch, ein am rechten Orte gesprächsweise geäußelter Zweifel kann oftmals wirken wie ein Vomitiv, welches die geheimen Gedanken Anderer herausplätzen macht. In seinem öffentlichen Leben erlaube man sich verzeihliche Fehler, welche den Talenten zu Zeiten als die beste Empfehlung dienen: denn die Mißgunst übt einen schädlichen Ostracismus, und verurtheilt Jeden, der sich in aller Hinsicht vollkommen zeigt. Wie ein Argus wittert man auch in den edelsten Handlungen noch einen Flecken, sich selber zum Troste. Darum möge auch Homer zeitweilig einschlummern (*dormitet quandoque Homerus*), und man affectire kleine Unachtsamkeiten, sei es in Betreff des tapferen Vorgehens oder des genialen Denkens, das Alles nur, um die Mißgunst Anderer umzustimmen, damit sie nicht berste vor Gift und Galle. Man besleißige sich der Kunst, zu gleicher Zeit für den einen Zweck zu wirken, wie für den anderen, was ein Hauptcapitel der Klugheit ist. Man trete ein mit einem fremden Anliegen und ziehe nachher ab mit dem eigenen. Man verstehe, was übel abläuft, anderen Leuten aufzubürden. Ist man gesetzt zum Regieren, so habe man stets einen Sündenbock zur

Hand, welchem man die Schuld zuschieben könne. Man hüte sich davor, die untergehende Sonne zu werden, und lasse sich nicht verdunkeln, es sei denn, um als Sonne alsbald wieder aufzugehen. Im Ganzen lege man es darauf an, die Menschen zu überraschen durch neue Sonnenaufgänge, und halte immer etwas Neues in Reserve“ u. s. w.

Aus diesen wenigen Beispielen, welche verschiedenen Parteeen des Buches entnommen sind, wird man sehen, daß der berühmte Autor weiß, wie es in der Welt zugeht, und daß er im Grunde nur die Moral formulirt hat, welche praktisch von Vielen ausgeübt wird. Wie nun aber diese und andre Rathschläge sich in Einklang bringen lassen mit der von ihm hingestellten Heiligsforderung und mit seiner Vorstellung von der Tugend, als dem Bande aller Vollkommenheiten und dem Mittelpunkt des Glückes, oder mit welchem Rechte er in so vielen Fällen dispensirt von diesem Gebote der Heiligkeit, was ja unumgänglich nöthig ist, um wirklich nach jenen Klugheitsregeln handeln zu können — Das überläßt er seinen Lesern selbst ausfindig zu machen. Und es dürfte auch nicht allzu schwer sein, das Räthsel zu lösen. Das Princip, welches er mit dem der Heiligkeit zusammenzufuppeln sucht, ist kein andres, als das von Kant so unerbittlich bekämpfte eudämonistische Princip, welches in diesem Falle sich so ausdrücken läßt: der unbedingte, hauptsächlichste Lebenszweck ist und bleibt, Ehre und Ansehen in dieser Welt zu gewinnen, oder doch so glücklich, wie nur irgend möglich, hienieden zu werden. Und weil dieses Ziel, wie nun einmal Welt und Menschen sind, nicht erreicht werden kann, ohne in manchen Fällen von der Forderung der Heiligkeit Etwas abzuziehen, ohne eine Menge Ausnahmen von der Regel zu statuiren: so wird das Letztere, bei der Lage der Dinge, eben unerläßlich. Denn die Hauptsache, das Hauptziel: glücklich zu werden und in der Welt Etwas zu bedeuten, soll ja nun und nimmermehr aus den Augen gesetzt werden. — Aber hierin gerade besteht der antinomistische Sauerteig, ein nothwendiges Ingrediens aller Weltklugheit, welche sich an Stelle der Weisheit setzen will.

Es wäre indeß ein Mißverständniß, zu denken, daß das



Christenthum uns verbiete, eine Klugheitslehre aufzustellen. Ertheilt doch Christus selbst eine dahin zielende Anweisung. Derselbe Herr und Meister, welcher spricht: „Seid ohne Falsch, wie die Tauben“, spricht auch: „Seid klug, wie die Schlangen“ (Matth. 10, 16); und der uns gebietet, die Menschen zu lieben, spricht auch: „Hütet euch aber vor den Menschen“ (Matth. 10, 17), wodurch er uns warnt vor optimistischer und naiver Leichtgläubigkeit in unsern Beziehungen zu den Menschen: denn sie bringe uns nur in Gefahr, betrogen zu werden. Aber nicht allein durch sein Wort, sondern auch durch sein eigenes Verhalten giebt er uns diese Anweisung; und wir brauchen hier nur an mehrere seiner Fragen und Antworten zu erinnern, durch welche er seinen Widersachern, die ihm eine Falle legten, Bescheid gab, z. B. an das Evangelium vom Zinsgroschen. Der Hauptgesichtspunkt aber, welchem alle Klugheitsregeln sich unterordnen müssen, ist ausgedrückt in diesem Worte: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles Andere fallen.“ Während jedes irdische Ziel, wenn es unbedingt und vorbehaltlos verfolgt wird, mit dem Gesetze der Heiligkeit unausweichlich in Conflict geräth, ist das überirdische Ziel, nämlich das Reich Gottes, das einzige, welches unter keinen Umständen mit ihm in Widerspruch und Streit kommen kann, aus dem einfachen Grunde, weil das Gesetz der Heiligkeit das eigenste Gesetz des Reiches Gottes ist, das Gesetz, welches nicht von dieser Welt ist, welchem aber Alles in dieser Welt untergeordnet werden muß. Die christliche Klugheitslehre setzt also nicht das Glück, sondern die Seligkeit als höchste und schließliche Bestimmung. In dem Gleichnisse von dem ungerechten Haushalter (Luc. 16.) stellt der Erlöser uns Beides zugleich vor Augen, eine Klugheits- und eine Seligkeitslehre. Die Kinder des Lichts sollen von den Kindern der Welt Klugheit und Umsicht lernen in Betreff der Mittel, um zu ihrem Ziele zu gelangen, eine Klugheit, in welcher sie so oft zurückstehen hinter den Kindern der Welt. Wie die Kinder der Welt erfinderisch und unerschöpflich sind an Mitteln für ihr ungerichtetes Ziel: so sollen auch die Kinder des Lichts einen entsprechenden Reichthum haben an Mitteln zur Erreichung ihres gött-

lichen Reichszweckes, nämlich der Seligkeit. Hierauf soll das ganze Leben angelegt werden. Da aber der göttliche Reichszweck an und für sich die Heiligkeit einschließt, so ist der Gebrauch jedes unheiligen Mittels ausgeschlossen, welches ja dem Zwecke gerade entgegenwirken, also das Entgegengesetzte eines Mittels, ein Hinderniß sein würde, das uns vom Ziele nur weiter entfernt.

### Die Pflicht und das Erlaubte. Das Anständige. Die ethische Anbequemung (Accommodation).

#### §. 133.

Das innerliche und nothwendige Verhältniß zwischen der sittlichen Willensfreiheit und dem Gesetze der Heiligkeit umfaßt das gesammte Freiheitsleben; und auf dem Gebiete desselben giebt es durchaus Nichts, was gleichgültig (*ἀδιάφορον*) oder bloß zulässig (erlaubt) wäre in dem Sinne, daß es garnicht durch die Pflicht sollte normirt werden. Nur ein einseitiger Nomismus, welcher den Begriff der Pflicht ganz äußerlich faßt, als ein bestimmtes Quantum von Geboten und Verboten, kann die Ansicht vertreten, daß alle die Handlungen, welche weder ausdrücklich geboten noch geradezu verboten sind, darum gleichgültig seien, und daß in Betreff derselben der Einzelne sich völlig als außer dem Gesetze stehend (als einen Gesetzlosen) betrachten und demgemäß verhalten könne. Dabei übersieht man, daß die Pflicht das ganze Freiheitsleben als eine Einheit umfaßt, und Eines ist mit dem Ideale der Persönlichkeit selbst. Aber gerade daraus, daß die Pflicht Eines ist mit diesem, als unbedingte Forderung ausgedrückten, Ideale der Persönlichkeit, ergiebt sich auch der wahre Begriff des Erlaubten. Da nämlich jede besondre, bestimmte Pflicht immer die Einheit des Allgemeinen und des Individuellen (Persönlichen) darstellt, das Individuelle aber, als solches, sich in keiner allgemeinen Formel ausdrücken läßt: so geht hieraus die Definition des ethisch Erlaubten (Zulässigen) hervor — nicht als Etwas, das außerhalb des Gebietes der Sittlichkeit liege, sondern als Dasjenige, dessen Sittlichkeit nur individuell bestimmbar ist. In diesem Sinne hat aber der Begriff des Erlaubten seine un-

widersprechliche Gültigkeit. Namentlich alle künstlerisch darstellende Thätigkeit, als Moment des sittlichen Lebens, alle sittliche Schönheit, beruht einzig darauf, daß in unsren Handlungen und in unsrer ganzen Art zu sein Etwas ist, was — freilich auf dem Grunde des Allgemeingültigen und ethisch Nothwendigen — ausschließlich der individuellen und persönlichen Bestimmung angehört.

### §. 134.

Das Erlaubte oder Zulässige, in dem hier angegebenen Sinne, hat einen ebenso weiten Umfang, wie die menschliche Sittlichkeit selbst, darum nämlich, weil in aller Sittlichkeit auch ein individuelles Moment ist, welches sich niemals in einer allgemeinen Fassung formuliren läßt. Dieses ist das Recht des Individuums, sich in seinen Handlungen innerhalb der Schranken des Allgemeingültigen und Nothwendigen zu bestimmen in Angemessenheit zu der individuellen Instanz; und solange der Einzelne nicht gegen jene allgemeine, unerläßliche Regel der Sittlichkeit verstößt, werden die Uebrigen, auch wenn sie den individuellen und charakteristischen Werth seiner Handlungen anzuerkennen nicht vermögen, gleichwohl sich genöthigt sehen, wenigstens ihre moralische Zulässigkeit anzuerkennen.

Die reiche Anwendung, welche dieser Begriff im täglichen Leben findet, wird besonders sichtbar in Einem, vielumfassenden Beispiele, nämlich in allen den Handlungen, welche sich auf dem ästhetischen Gebiete bewegen, und zwar darum, weil hier die individuelle Freiheit sich in so hohem Grade geltend macht. Das Verhältniß zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen war denn auch die Frage, um welche sich der pietistische Streit über die sog. „Mittel Dinge“ vorzugsweise bewegte. Die Pietisten, in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, verwarfen unbedingt alle weltlichen Vergnügungen, wie Schauspiel, weltliche Musik, Tanz, Kartenspiel, als unvereinbar mit der Aufgabe der Heiligung, während die Orthodoxen sie als indifferente (gleichgültige) Dinge ansahen. Beide Parteien hatten Unrecht: die Pietisten ihrerseits, weil sie die Heiligung überwiegend nur als Entsagung und Weltverleugnung auffaßten, und keinen Blick dafür hatten, daß der herrschende

Mißbrauch der Welt den richtigen Gebrauch nicht ausschließt, weil sie daher dem Aesthetischen gar keinen Werth beilegen mochten, außer dem seiner unmittelbaren Verwendung für das Religiöse und Ethische, also höchstens soweit, als es unmittelbar den Stempel der ernstesten Frömmigkeit trug; aber auch die Orthodoren ihrerseits, weil sie das Weltlich=Aesthetische als etwas Gleichgültiges, außer jeder Beziehung zu Sittlichkeit und Gewissen Stehendes betrachteten. Denn, hat einmal auch das Aesthetische, was wir von unserer Seite behaupten müssen, in der Entwicklung der Humanität einen nothwendigen Platz: so kann es weder zu den an und für sich sündhaften Dingen gerechnet werden — wie in manchen, auch lutherischen Katechismuserklärungen, z. B. der in hohem Ansehen stehenden des nordischen Bischofs Erich Pontoppidan (1698—1765), das Urtheil lautet über alle Komödien — noch zu den an und für sich gleichgültigen; vielmehr erhält es alsdann seinen Platz unter den allgemeinen Culturaufgaben, welche zu einer Mittelsphäre gehören, deren Zwecke eine, immerhin untergeordnete, Bedeutung haben in Beziehung auf die Entwicklung des Menschen für sein höchstes und letztes Lebensziel, und daher allerdings ethisch und religiös normirt werden müssen, auf daß auch sie zum Preise und zur Verherrlichung Gottes verwirklicht werden. Zunächst ist freilich hierbei zu untersuchen, ob die betreffenden streitigen Handlungen in der That ästhetischen Charakter haben oder nicht: denn bei mehreren dürfte es sich möglicherweise in concreto zeigen, daß sie fälschlich und nicht wahrhaft ästhetische Handlungen sind, daher in sich selbst verwerflich. Erst nach der Erledigung dieser allgemeinen Frage kann im wahren Sinne die Rede sein von dem ethisch Erlaubten. Denn, selbst unter der Voraussetzung des wirklich ästhetischen Werthes jener Handlungen, kann es nur durch die rein individuelle Instanz entschieden werden, in welchem Umfange ich, gerade dieses bestimmte Individuum, mich auf dieselbe einlassen dürfe, welche Versuchungen für meine Person sie mit sich führen, welche Bedeutung sie für die Entwicklung meiner Persönlichkeit bekommen können. Hier gilt jenes Wort: „Ich habe es Alles Macht; es frommt aber nicht Alles“ (1. Kor. 6, 12). Ich habe freilich ein Recht dazu, und Niemand wird vom

moralischen Standpunkte aus dieses mein Recht anfechten können; ich selbst aber muß die Ausübung dieses Rechtes normiren durch meine Pflicht gegen mein individuelles Persönlichkeitsideal. Denn Dasjenige, was die wahre Einheit meines Lebens bildet, soll alles Einzelne in meinem Leben bestimmen; und nichts Einzelnes ist gleichgültig, sondern übt einen mitbestimmenden Einfluß auf das Ganze. Für mich selbst muß ich den biblischen Kanon anwenden: „Alles, was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde“ (Röm. 14, 23), d. h. Alles ist Sünde für mich, was nicht hervorgegangen ist aus derjenigen Grundüberzeugung, welche für die Einheit (die Totalität) meines Lebens bestimmend sein soll, was mit ihr nicht in Einklang steht. Gesezt also, daß wir, nach unsrer Betheiligung an Genüssen der erwähnten Art, nicht im Stande sind, mit Leichtigkeit den Uebergang zu machen zu der religiösen, specifisch christlichen Sphäre, und uns nicht erfrischt fühlen für unsre Berufsthätigkeit, wenn wir vielmehr inne werden, daß wir unsre Rückkehr zur Arbeit und zum Gebete mühsam uns erst erkämpfen müssen, die innere Harmonie demnach gestört ist: so haben wir hieran ein sicheres Kriterium, daß, was erlaubt sein mochte, gleichwohl uns nicht gesfrommt hat, und wir dabei nicht die Reinheit des Gewissens bewahrt haben.

Die umfassende Bedeutung, welche dem Erlaubten beigelegt werden muß, wenn überhaupt das Verhältniß des Aesthetischen zum Ethischen in Frage kommt, ergiebt sich insbesondere an einem einzelnen, aber gleichfalls umfangreichen Exempel, nämlich bei der Bestimmung des Begriffes der Anständigkeit. Das Anständige (*decorum*) ist die ästhetische Seite der sittlichen Persönlichkeit selbst, der äußere Widerschein der Sittlichkeit in dem ganzen Wesen, Auftreten und Gebahren der Persönlichkeit. Das Anständige zeigt sich in Miene und Ton, in Gang und Haltung, im Anzuge, in den Formen des gesellschaftlichen Lebens, in Rede und Schrift. Der rechte Anstand drückt nicht allein Würde und Adel aus, sondern kann auch Schönheit, Leichtigkeit und Grazie darstellen, wie man z. B. von Fenelon sagte, ihm sei eine Höflichkeit (*politesse*) eigen, welche sich in alle Formen umzuschmelzen verstehe, ohne unter irgend einer derselben die Gestalt der Tugend, der sittlichen Hoheit



einzubüßen. Das Anständige kann allerdings etwas bloß Aeußeres sein, und ist alsdann weiter Nichts als ein Anstrich und Schein, eine Maske, wie bei dem Schauspieler. Aber das ethisch Anständige ist eine unwillkürliche Ausstrahlung des sittlich gearteten Inneren, und ist daher von dem höchsten Werthe, wenn es anders wirklich zu Tage tritt als die natürliche und nothwendige Frucht der Gesinnung. Nun giebt es freilich eine gewisse Anständigkeit, welche für Alle gültig ist, sofern sie sich ausgeprägt hat in dem Verkehr und den herrschenden Sitten der Gesellschaft, nach welchen im Allgemeinen der Einzelne, um nicht anzustoßen, sich richten muß. Aber schon innerhalb dieses allgemein Gültigen können wir als ein besonderes Moment die durch Rationalität und Zeitalter gestempelte Individualität erkennen, ein individuelles Moment, das auf eine ganz besondere Weise seine willkürliche Herrschaft in der Mode geltend macht, welche der ununterbrochene Wechsel der gesellschaftlichen Laune ist in Hinsicht auf das Aesthetische in der Kleidung, wie überhaupt den äußeren Umgebungen der Menschen, und welche nur allzu leicht ihre Grenzen übersteigen kann, zumal wenn sie sich auf Verhältnisse von höherer Art und Bedeutung erstreckt. Jedoch, unter Voraussetzung Dessen, was für einen gesellschaftlichen Kreis das für Alle Gültige und Unverletzliche ist, bleibt gleichwohl für jeden Einzelnen das Anständige näher zu bestimmen nach seiner Eigenthümlichkeit; und das Erlaubte macht sich hier nicht etwa geltend als absolute Willkür und Licenz, wodurch es eben das Unanständige sein würde, sondern als das eben allein durch den Einzelnen selbst Bestimmbare. „Eines schickt sich nicht für Alle.“ Was dem Einen Individuum ansteht, steht darum noch nicht einem anderen an, nicht bloß in Folge der Unterschiede des Standes und der gesellschaftlichen Stellung, namentlich auch des Alters, — denn eine immerhin für die Jugend anständige Ergözzlichkeit ist es darum nicht für Bejahrtere — sondern auf Grund der ganzen persönlichen Eigenthümlichkeit. Das Erlaubte kann hier mitunter sogar als ein gewisser wohlberechtigter Antinomismus auftreten, als heilsame Opposition gegen die in der Gesellschaft und Umgebung herrschende geistlose Convenienz und thörichte Mode. Im Gegensatz gegen diese fälschlich so ge-

nannte Anständigkeit kann ich mich aufgefordert fühlen, Dasjenige, was für mich das in Wahrheit Anständige ist, geflissentlich gelteud zu machen und gewissermaßen zur Schau zu tragen.

### §. 135.

Da das Erlaubte in der individuellen Freiheit seine Wurzeln hat, die Freiheit aber Dienerin der Liebe sein soll: so entsteht die Frage, ob nicht Handlungen, zu welchen wir selbst in jedem Sinne berechtigt sind, dennoch in gewissen Fällen unterbleiben müssen, weil die Schwachen in der Umgebung durch sie geärgert, d. h. entweder in ihrem Gewissen verwirrt und irregeleitet werden könnten hinsichtlich Dessen, was recht sei oder unrecht, oder doch in ihrem Urtheile über den Charakter des Handelnden selbst unsicher, in ihrem Vertrauen zu ihm wankend werden; wie man denn füglich auch fragen kann, ob es nicht solche Handlungen gebe, welche wir ausführen müssen aus bloßer Rücksicht der Liebe zum Nächsten, nämlich damit dieser nicht geärgert werde, obgleich sie an und für sich durchaus nicht verpflichtend für uns sein mögen. Demnach entsteht die Frage wegen einer Anbequemung (Accommodation) an die Schwachen, sowohl in negativer als in positiver Beziehung. In der ersteren hat schon der Apostel Paulus eine Antwort ertheilt, in der Art und Weise, wie er jene in der apostolischen Kirche obwaltende Frage entschied wegen des Genusses der reinen und der unreinen Speisen. Es gab nämlich unter den damaligen Christen eine jüdisch-asketische Richtung, welcher zufolge man dafür hielt, aller Fleischspeisen sich enthalten zu müssen, was mit ihrer Besorgniß zusammenhing, Etwas von solchem Fleische zu genießen, das von den heidnischen Opfern übrig geblieben war. Denn dieses Fleisch wurde auf dem Markte unter allerlei anderem Fleische verkauft. Und ebenso wie die Christen, wenn sie auf dem Markte Einkäufe machten, dort in Gefahr kamen, heidnisches Opferfleisch zu bekommen, sahen sie sich derselben Gefahr auch bei ihren geselligen Zusammenkünften mit den Heiden ausgesetzt, weshalb sie sich denn des Fleischgenusses lieber ganz enthielten (Röm. 14, 4. 8, 1. Kor. 8). Für seine Person huldigt der Apostel der freieren Anschauung, nach welcher

Nichts an sich selber unrein, und ein Götz in der wirklichen Welt Nichts ist. Dennoch schärft er den Christen als Regel ein, daß man dem Bruder keinen Anstoß geben dürfe, und sagt in besondrer Beziehung auf das Opferfleisch: „So die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgerte“ (1. Kor. 8, 13). In der Folgezeit ist dieselbe Frage unter vielen, von einander verschiedenen Formen wiedergekehrt, da zu allen Zeiten sich ein Gegensatz gezeigt hat zwischen einer peinlichen, ängstlichen Auffassung des Christenthums, welche das christliche Verhalten gegen die Welt wesentlich negativ, als Entsagung und Weltverleugnung bestimmt, und beständig wiederholt: „Koste Dieses nicht! Rühre Jenes nicht an! Befasse dich mit Dem nicht!“ und einer freieren, weitherzigeren Richtung, welche behauptet: die Erde und ihre reiche Lebensfülle sei des Herrn, und außer der Sünde sei Nichts unrein an sich selber. Man nenne nur an Stelle des Opferfleisches heidnische Poesie und Kunst, Theater, Tanz, weltliche Musik, Gastmähler, gesellschaftliche und öffentliche Vergnügen (Volksfeste), und man begegnet, mitten in unsrer Zeit, dem nämlichen Gegensatze. Wenn nun die Regel der Bruderliebe es mit sich bringt, daß die einer freieren Lebensansicht Huldigenden nicht rücksichtslos sich ihrer Freiheit bedienen, sondern sich in gewissen Fällen sogar aufgefordert fühlen, die streitigen Handlungen zu unterlassen, um den Schwachen in der Gemeinde keinen Anstoß zu geben und so die Gemeinde zu zerrütten, statt sie zu erbauen: so verlangt doch auf der anderen Seite dieselbe Liebe, daß diese Nachgiebigkeit keine unbegrenzte sei. Denn dadurch würden die Schwachen ja nur in ihrem Irrthume bestärkt, die Stärkeren und Freiergesinnten aber in ihrer Entwicklung gestört und aufgehalten, endlich die Wahrheit verleugnet werden. Die Forderung, daß man sich nach den Schwachen zu richten habe, muß daher mit der anderen verbunden werden, daß man einerseits es thatsächlich beweise, wie die Genüsse durchaus uns nicht beherrschen, und daher, wenn es darauf ankomme, uns auch entbehrlich seien, daß man andererseits aber auch suche, die Schwachen und Unfreien zu einer besseren Einsicht anzuleiten und ihnen zu zeigen, wie diese Handlungen sich noch von einem anderen

Gesichtspunkte beurtheilen lassen, als dem bloß weltlichen und nichtethischen. Das sich anbequemende Verfahren muß also mit dem Versuche der Berichtigung, die accomodative Methode mit der correctiven verbunden sein. Und so verfährt auch der Apostel. Denn während er die Nachgiebigkeit so dringend empfiehlt, sucht er zugleich einleuchtend zu machen, daß jene ängstliche Praxis auf einer unvollkommenen Erkenntniß beruhe (Röm. 14, 14: „Ich weiß und bin es gewiß in dem Herrn, daß Nichts gemein ist an ihm selbst, ohne der es rechnet für gemein: Demselben ist es gemein“). Obgleich man also möglichst sich davor hüten soll, daß man den Schwachen keinen Anstoß gebe, so soll man doch ebenso wenig von den Schwachen sich ein knechtisches Joch auflegen lassen, und unter allen Umständen das Princip der evangelischen Freiheit behaupten\*). Demnach hat man ausdrücklich gegen jeden Versuch zu protestiren, welcher darauf ausgehen sollte, etwas bloß Individuelles zu einem allgemeingültigen, für Alle verpflichtenden Gesetze zu stempeln, und muß das Seine thun, daß das Individuelle innerhalb seiner rechten Schranken gehalten werde. Innerhalb dieser Schranken ist jedoch seine Geltung anzuerkennen. Denn wenn auch eine reinere und tiefere Erkenntniß zu dem Bewußtsein führt, daß solche Handlungen, deren die gesetzliche und peinliche Praxis sich enthält, keineswegs an sich selber Sünde sind, so kann gleichwohl die Enthaltung für den Einzelnen, auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung und Lebensführung, empfehlenswerth, ja, nothwendig sein. Die bestrittenen Handlungen müssen daher immer aus dem Gesichtspunkte betrachtet werden, daß in Betreff ihrer niemals Einer sich aufwerfen darf zum Richter über den Anderen, daß um ihretwillen

---

\*) Als jene Synode zu Jerusalem (Apostelg. 15, 20) den Beschluß faßte, daß die Heiden sich des Opferfleisches enthalten sollten, so war dieser ganze Beschluß — welcher übrigens außerhalb Palästina's gar nicht zu sonderlicher Anwendung gekommen zu sein scheint — Nichts weiter als eine auf Grund der damaligen kirchlichen Streitigkeiten getroffene temporäre Verfügung, und zielte nur darauf hin, den Heidenchristen, durch ihre Entbindung von den übrigen Bestimmungen des jüdischen Cerimonialgesetzes, ihre evangelische Freiheit sicher zu stellen.

keiner dem christlichen Bruder die Bruderschaft aufkündigen darf, da dieser ja, wie der Apostel sagt, seinem eigenen Herrn steht oder fällt (Röm. 14, 4). Denn obgleich der Herr nur Einer ist, derselbe für Alle, so hat dennoch jeder Einzelne an ihm seinen eigenen Herrn, da der Herr, innerhalb des Kreises der allgemeinen Heilsordnung, Jeden wieder auf eigenthümliche Weise führt.

### §. 136.

Sowie es Manches giebt, was man um der Schwachen willen unterlassen muß (die negative Accommodation), so giebt es wiederum Anderes, was man ebenfalls, um nicht Anstoß zu geben, thun muß (die positive Accommodation). Es giebt Sitten und Gebräuche, zu deren Beobachtung man sich allein verpflichtet fühlen kann durch die Rücksicht der Liebe zu dem Nächsten. Auch hierbei können wir auf Paulus zurückgehen, welcher seinen geistlichen Sohn und Gehülfen Timotheus (allerdings von mütterlicher Seite zu den Juden gehörig) beschneiden ließ, um seinem Wirken unter den Judenthristen dadurch Vorschub zu leisten, obwohl er für seine Person der Beschneidung keine bleibende Geltung beimeessen konnte, nachdem sie durch das Evangelium ihre bisherige Bedeutung verloren hatte. Desungeachtet behielt sie für viele Judenthristen eine individuelle Bedeutung, da sie von den jüdischen Cerimonien sich noch nicht loszureißen vermochten, und diese in Verbindung mit dem Christenthume auch ferner beobachten zu müssen glaubten. Paulus ward den Juden ein Jude, und gab ihrer Gefühlswaise nach, indem er den Timotheus beschneiden ließ, sowie er sich selber einem Nasiräatsgelübde unterwarf und im Tempel zu Jerusalem ein Opfer brachte (Apostelg. 21, 26), um dadurch an den Tag zu legen, daß er Israels alte, von den Vätern vererbte Sitten in Ehren halte. Aber zu gleicher Zeit offenbarie er in seinem ganzen Verhalten, daß er der Beschneidung durchaus keine allgemeingültige Nothwendigkeit beilege, noch sie zum Gesetze für Alle erheben wolle. Aus diesem Gesichtspunkte brachte er die Freiheit der Heidenthristen mit allem Ernste zur Geltung. Als man Titus, welcher ein Heidenthrist war und ebenfalls sein Gehülfe am Evangelium, zwingen wollte, sich be-



schneiden zu lassen, und dabei die Beschneidung geltend machte als eine Bedingung des Heils: so widersetzte er sich dem mit ganzer Energie (Gal. 2, 3—5), wie er denn auch in seiner Lehrdarstellung durchweg es betont, daß „in Christo Jesu weder Beschneidung noch Vorhaut Etwas gilt, sondern nur eine neue Creatur, nur der Glaube, der in der Liebe thätig ist“ (Gal. 5, 6. 6, 15). Diese Verfahrungsweise des Apostels ist es, welche einem Ausspruche der Concordienformel, in Betreff des Leipziger Interims, zu Grunde liegt. Melancthon hatte nämlich, in Einverständniß mit mehreren anderen protestantischen Theologen, den Römisch-Katholischen diese Concession gemacht, daß eine Anzahl katholischer Cerimonien, welche in den evangelischen Gottesdiensten abgeschafft waren, als „*adiaphora*“ (gleichgültige Dinge) wieder eingeführt werden könne; man hoffte aber durch diese Fügsamkeit eine Annäherung herbeizuführen zwischen den Katholiken und den Protestanten. Die Concordienformel räumt ein, daß man in solchen Dingen, welche im Worte Gottes weder geboten, noch verboten sind, der christlichen Freiheit gebrauchen könne, und daß man gegen die Schwachen allerdings Rücksicht üben und sich davor hüten müsse, ihnen Anstoß zu geben, daß man aber anderseits in allen jenen Dingen an keinem Punkte nachgeben dürfe, sobald Solches von den Feinden des Evangeliums verlangt werde, und es darauf ankomme, ein klares und entschiedenes Bekenntniß abzulegen\*). Denn, was in solchen Dingen an und für sich unschuldig ist, und worin man unter anderen Umständen nachgeben kann, bekommt nunmehr die Bedeutung einer Principienfrage, in welcher man „nicht weichen darf, noch Jemand unterthan sein, auf daß die Wahrheit des Evangelii bei uns bestehe“ (Gal. 2, 5). Und offenbar handelte es sich damals um eine principielle Frage, wenn die Katholiken die Evangelischen dazu bestimmen wollten, auf's Neue katholische Cerimonien (und zwar solche, die schon abge-

---

\*) *Formula Concordiae, de ceremoniis ecclesiasticis: Credimus, docemus et confitemur, quod temporibus persecutionum, quando perspicua et constans confessio a nobis exigitur, hostibus Evangelii in rebus adiaphoris non sit cedendum.*

schaft waren) bei sich einzuführen, und diese ihnen als ein fortan gültiges Gesetz durch List aufzudringen suchten. In diesem kirchengeschichtlichen Conflict haben unsre Väter nach dem Beispiele des Apostels gehandelt, welcher nicht zuließ, daß Titus beschnitten würde. Und wir werden hier wieder auf die oben erwähnte Regel zurückgeführt, daß, obwohl man soviel als möglich den Schwachen nachgeben soll, man doch keineswegs von der Herrschsucht und dem Eigensinne der Letzteren sich ein Gesetzesjoch darf, aufnöthigen lassen sei es in der einen oder der anderen Hinsicht. Wenn es daher in unseren Tagen innerhalb der evangelischen Kirche Viele giebt, welche in ihrer Herrschsucht fordern: die Volkskirche solle sich der individuellen „Gewissensansicht“ derselben in dem Sinne bequemen, daß sie die zu ihrem Bestehen nothwendigen Ordnungen aufhebe und im Grunde sich selbst auflöse; so muß man solchen Forderungen auf's Bestimmteste Widerstand leisten.

Daß der hier geltend gemachte Gesichtspunkt auch Anwendung leide auf das politische Gebiet, wird wohl einem Jeden einleuchten. Zu Concessionen darf man sich nur verstehen unter Voraussetzung der Unantastbarkeit der Principien. Immer wieder werden ernstgesinnte Männer sich aufgefordert fühlen, jenen falschen Compromissen, jenem falschen *juste milieu*, das will sagen, der Vermittelung zwischen Recht und Unrecht, sich mit vollem Nachdrucke entgegenzustellen, einer Vermittelung, auf welche es in unsren Tagen so Viele, auch Staatsmänner anlegen, die sich mit beiden Parteien abfinden wollen, dadurch aber mitwirken zur Untergrabung aller Auctorität und alles festen Bestandes, nicht allein in Betreff der Institutionen, sondern auch der allgemeinen Denkweise und Gesinnung.

Die falsche und unsittliche Accommodation ist jedenfalls ihrem größten Extreme nach zu Tage getreten in dem Jesuitismus. Ein eclatantes Beispiel davon sind die Missionen dieses Ordens in China und Indien, wo sie, um der alleinseligmachenden Kirche Eingang zu verschaffen, das Christenthum dermaßen den religiösen und sittlichen Vorstellungen der Heiden accommodirten, daß das Christenthum selbst bis zur Unkenntlichkeit ent-

stellt wurde, und eine monströse Mischung christlicher und heidnischer Elemente zu Tage trat.

## Die Pflicht und die überflüssige Vollkommenheit. Evangelische Rathschläge und Gebote.

### §. 137.

Der Nomismus, welcher die Pflicht nur äußerlich, als ein gewisses Quantum von Geboten und Verbotten ansieht, wodurch ihm die Begriffe des Gleichgültigen und des Erlaubten in der oben nachgewiesenen unwahren Bedeutung entstanden sind, hat auch einen anderen, verwandten Begriff zuwege gebracht, durch welchen auf dem moralischen Gebiete große Verwirrungen angerichtet sind: den Begriff von Handlungen, durch welche vermeintlich mehr geleistet werde, als die Pflicht fordere, und man eine außerordentliche Vollkommenheit erwerben könne. Aber ebenso wenig, als wir etwas moralisch Gleichgültiges anerkennen, können wir die Berechtigung eines moralischen „mehr als genug“ zugeben; und nicht allein in der Kunst, sondern vornehmlich auch in der Sittlichkeit müssen wir die alte Wahrheit festhalten: *Superflua nocent* (das Ueberflüssige ist vom Uebel), und zwar darum, weil jedes Zuviel in der Einen Richtung gewiß immer ein Zuwenig in einer anderen mit sich führt. Weder in der Kunst, noch in der Sittlichkeit wird ein Mehr oder ein Minder verlangt, als eben das Ideal, in welchem die Totalität des göttlichen Gesetzes als eines in sich selbst nothwendigen aufgeht. Um die Vorstellung moralisch überflüssiger Werke (*opera supererogatoria*) zu begründen, welche einen Ueberschuß von Tugend und Vollkommenheit herbeiführen, beruft man sich auf die Unterscheidung evangelischer Rathschläge und evangelischer Gebote (*consilia et praecepta*). Ein Gebot sei Dasjenige, wozu Alle verpflichtet seien, ein Rath dagegen eine Anweisung für Solche, die nach einer höheren Vollkommenheit als derjenigen, zu welcher sie verpflichtet sind, trachten wollen. Einen evangelischen Rathschlag der Art glaubt

man in jenen Worten des Herrn an den reichen Jüngling (Matth. 19, 21) zu erkennen, sowie in dem Rathe des Apostels an die Christen zu Corinth, seinem eigenen Beispiele gemäß ehelos zu bleiben (1. Kor. 7, 7 f.). Jedoch diese ganze, reichlich ausgebeutete, Unterscheidung ist in dem angegebenen Sinne eine theologische Erfindung, eine Verfälschung des Gesetzes Gottes. Besagt nämlich die Pflicht die das ganze persönliche Freiheitsleben umfassende Einheit des Allgemeinen und des Individuellen: alsdann kann unmöglich Jemand ein Mehreres leisten, als daß er seine Pflicht erfüllt; oder, was auf Dasselbe hinauskommt: Niemand kann Mehr thun, als seine von Gott ihm gegebene Bestimmung erfüllen. Evangelische Rathschläge können daher nichts Anderes bedeuten, als evangelische Gebote für einzelne Individuen und unter besonderen Verhältnissen, Rathschläge, welche eben dieser ihrer Beschränkung halber sich nicht ausdrücken lassen in der Form allgemeiner und unbedingter Gebote, obgleich sie für das betreffende Individuum um nichts weniger verpflichtet sind, als die allgemeinen und Jedermann angehenden Gebote. Namentlich gilt Dieses von dem angeführten Worte des Herrn an den reichen Jüngling, welcher bis dahin die Pflicht nicht anders verstanden hatte, als von einem Quantum von so und so vielen Geboten, welche er alle gehalten habe von Jugend auf. „Willst du vollkommen sein“ — spricht nun zu ihm der Herr — „so verkaufe Alles, was du hast, und gieb es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Alsdann komm und folge mir nach.“ Die allgemeine Forderung, welche der Herr an Alle stellt, ist allerdings diese, daß sie ihr Herz nicht hängen sollen an die irdischen Dinge, und daß, gesetzt daß durch die Zeitverhältnisse die Wahl ihnen vorgelegt würde, entweder die Gemeinschaft mit Christus davon zu geben oder ihre Güter, sie ohne Bedenken bereit sein sollen, das Letztere zu thun. Ob aber dieser Fall wirklich für den Einzelnen da sei, kann überall nur entschieden werden durch die individuellen Verhältnisse. Für den reichen Jüngling lag jetzt der angenommene Fall unzweideutig vor, indem der Herr selber ihn aufforderte, von seinen Gütern sich zu trennen, um ungehindert ihm nachfolgen zu können: denn der Herr wußte,

daß die Tage der Verfolgung vor der Thür waren, wo an seine Jünger die Forderung ergehen sollte, den Verlust ihrer irdischen Güter zu erdulden; und zugleich wußte er, daß gerade dieser Jüngling nur dadurch zum Reiche Gottes geschickt werden konnte, daß er in dieser Probe bestand. Demnach ist das an ihn gerichtete Wort des Herrn nicht ein bloßer Rath, sondern ein Befehl, ein individuelles Gebot. Keineswegs sagt der Herr, daß der Jüngling dadurch, daß er seinem Rufe folge, sich eine andere Vollkommenheit erwerben werde, als diejenige, zu welcher er verpflichtet sei. Im Gegentheil muß man sagen, daß, wenn dieser Jüngling dem Rufe seines Herrn nicht Folge leistete, er dadurch unter das Gericht des Gesetzes und des Gewissens fiel, wenn er aber dem Rufe folgte, nur sprechen durfte: „Wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren“ (Luc. 17, 10). Unter dem nämlichen Gesichtspunkte ist jener Ausspruch des Apostels (1. Kor. 7, 7) von dem unehelichen Stande zu verstehen. Er trägt allerdings die Form eines wohlgemeinten Rathes; denn da Paulus in seinem ganzen Briefe zu Allen insgesammt redet, so kann das Individuelle, das er beiläufig giebt, nichtfüglich formulirt werden. Derjenige aber, welcher in Anbetracht der damaligen Zeitverhältnisse und zugleich seiner besonderen Stellung unehelichen Standes blieb, erfüllte dadurch eben nur seine persönliche Pflicht, und ward daher keiner höheren Vollkommenheit theilhaftig, als Der, welcher mit gutem Gewissen ehelich lebte. Die Hauptsache ist, daß ein Jeder Das sei, wozu Gott ihm gesetzt hat. Alle „überflüssige“ Tugend ist aber vom Uebel. Was ein Paulus, ein Augustin, ein Luther, was ein Copernicus, Kepler und Newton für die Menschheit gethan haben, kann freilich nicht Jedermanns Pflicht sein, zu thun. Jeder Einzelne aber von den genannten Männern hat nur seine Pflicht gethan. — Beispiele der überflüssigen Tugend und Vollkommenheit finden sich reichlich in der Geschichte der katholischen Kirche, namentlich in dem ganzen Mönchswesen, dem Klosterleben und den asketischen Kasteiungen. Die Wahrheit aller jener Bestrebungen ist ein enthusiastisches Trachten nach dem Ideale sittlicher Vollkommenheit, ein heißes Kämpfen und Ringen, um aus dem bloß äußerlichen



Verhältnisse zum Gesetze herauskommen: und hierin liegt Etwas, wodurch manche jener Beispiele so ergreifend und ehrfurchtgebietend wirken, auch wo wir die sittliche Verirrung als solche erkennen.

### Die Pflicht und der Augenblick. Die Harmonisirung der Pflichten und die Ethisirung der Zeit. Collision und Casuistik.

#### §. 138.

Da das Freiheitsleben des Menschen ein Leben in der Zeit ist, so ist die Erfüllung des Gesetzes — soweit diese überhaupt zu Stande kommen kann — nur zu realisiren durch die succesiv fortschreitende Reihe der menschlichen Handlungen. Die Eine Pflicht tritt in einer Mannigfaltigkeit von Pflichten zu Tage; und von diesen vielen Pflichten, welche alle ihre Forderungen an uns stellen, ist es immer nur eine einzelne, welche in dem gegenwärtigen Augenblicke kann erfüllt werden. Welche besondere Pflicht ich aber aus jener ganzen Anzahl gerade in diesem Augenblicke erfüllen soll, beruht auf dem Zusammentreffen der äußeren Aufforderung und des inneren Antriebes, einem Zusammentreffen, dessen wirklich gegenwärtiges Vorhandensein in vielen Fällen Niemand mit Gewißheit zu erkennen vermag, als nur der Handelnde selbst. Da aber das sittliche Leben eine Einheit, ein zusammenhängendes Ganzes sein soll, so erweist sich das normale Verhältniß der Willensfreiheit gegen das göttliche Gesetz darin, daß man sein Leben also anlegt, daß für die Erfüllung der verschiedenen Pflichten Zeit bleibe, daß Alles seine Zeit bekomme, und Alles zur rechten Zeit geschehe. Das normale Verhältniß zwischen unsrer Freiheit und dem Gesetze Gottes zeigt sich demnach in der Harmonisirung der Pflichten, d. h. darin, daß die verschiedenen Pflichten in das richtige Verhältniß der Ueber- und Unterordnung zu einander gebracht werden (Eines soll geschehen, und Anderes nicht verabsäumt werden), daß unsere Handlungen in den verschiedenen sittlichen Lebensstufen die richtige Stellung

zur Einheit und Totalität unsrer individuellen Lebensaufgabe gewinnen, daß in Kraft dieser Einheit das rechte Ebenmaß inne gehalten werde unter den verschiedenen Hauptmomenten des Lebens, dem Praktischen und dem Contemplativen, der Einsamkeit und dem Gemeinschaftsleben, der Arbeit und der Ruhe u. Die Harmonisirung der Pflichten hängt aber wieder unzertrennlich zusammen mit der Ethisirung der Zeit, was schon in der allgemeinen Forderung ausgesprochen ist, daß man, um seine Pflicht recht erfüllen zu können, die Zeit recht benutzen und ausbeuten solle. Die Zeit ethisiren heißt nämlich, die natürliche, an und für sich moralisch gleichgültige Zeit umgestalten in die vom Geiste bestimmte und erfüllte Zeit (dieselbe sittlich weihen). Hierher gehört denn auch die rechte, verständige Vertheilung der Zeit über die verschiedenen Lebensaufgaben, die Feststellung und Beobachtung einer Lebensordnung, ja, Tagesordnung, die geeignet ist, die vielen inhaltslosen Pausen auszuschließen, in welchen man entweder über Langeweile klagt, oder die Zeit durch geistlose Zerstreuung zu vertreiben sucht. Eine äußerliche Zeiteintheilung und Lebensordnung nach der Sonne und der Uhr ist indessen, als eine eben bloß äußerliche, peinlich gesetzliche, nur von untergeordnetem Werthe, dient nur als ein — in manchen Fällen freilich wichtiges — asketisches Mittel, eine heilsame Selbstzucht, wie sie denn auch garnicht strenge durchgeführt werden kann, wegen der Störungen, welche nun einmal die Zeit — diese ohne Unterbrechung fortströmende Folge von Veränderungen und wechselnden Erscheinungen — mit sich führt. Die Zeit ethisiren will daher sagen: unter allen Wandlungen der Zeit dennoch seine persönliche Lebensaufgabe unwandelbar festhalten, und den Augenblick in den Dienst des Geistes nehmen, die Hindernisse und Hemmungen, welche der bewegte Strom der Zeit, seine Wellen gleichsam uns entgegenwälzend, mit sich führt, bekämpfen und überwinden, und dafür eine Strömung in entgegengesetzter Richtung hervorrufen, nämlich jene sittlich gegliederte und geordnete, zweckgemäße Lebensbewegung, welche von innen, aus der tiefsten Quelle der Freiheit und persönlichen Selbstbestimmung, hervorquillt. Wenn also Menschen sich oft beklagen, sie hätten zur Erfüllung ihrer Pflichten, ihres

Berufes nicht Zeit genug, sie könnten darum die Aufgaben des ihnen befohlenen Werkes nicht überwältigen: so klagen sie im Grunde nur über sich selber, daß sie nicht Kraft oder nicht ernstern Willen besitzen, um die wahre und zulängliche Zeit selbst zu schaffen. Bloß ästhetisch angesehen, läßt die Sache sich so ausdrücken: Mangel an Zeit sei Mangel an Genie; denn in der That führt das Genie in sehr kurzer Zeit und zu rechter Zeit aus, was Andere in einer unbegrenzten Zeit nicht zu Stande bringen. Aber ethisch ausgedrückt heißt es: Mangel an Zeit ist Mangel an sittlicher Thatkraft und Weisheit. Also besteht ein innerer und nothwendiger Zusammenhang zwischen dem Verhältnisse, in welchem unser sittliches Freiheitsleben zu der Zeit steht, und dem Verhältnisse, in welchem es zu dem Gesetze (der göttlichen Lebensordnung) steht, ein Punkt, auf welchen insonderheit Franz v. Baader die Aufmerksamkeit gelenkt hat\*). Wo das Gesetz nur die Geltung einer Forderung hat, eines bloßen Imperativs für unsere Freiheit, deren Kraft unzulänglich ist zur Erfüllung desselben: da wird der Mensch nicht allein das Gesetz, unter welchem er steht, als einen Druck empfinden, sondern ebenso auch die Zeit. Denn, sobald das sittliche Freiheitsleben herausfällt aus dem Gesetze des Geistes, fällt es nothwendig dem Gesetze der Natur anheim, und hiermit zugleich der Herrschaft der Zeit, der gleichgültigen, flüchtigen Zeit mit aller ihrer Einförmigkeit und Unruhe, ihrer Tautologie („Nichts Neues unter der Sonne!“) und ihrer Langweiligkeit, welche für den Geist — und zwar in dem Maße empfindlicher, wie er sich seiner Geistigkeit mehr bewußt ist — Unglückseligkeit und Pein bedeutet. Denn in der ruhe- und geistlosen Zeit, deren Druck das Thier nicht empfindet, findet der Geist sich wie in's Elend (in die Verbannung) hinausgestoßen, fühlt sich wie in einem fremden Elemente, wie der Fische auf trockenem Erdreiche. Wo dagegen das Verhältniß des Freiheitslebens zu dem Gesetze das normale und gesunde ist, wo das Gesetz nicht ein bloßer Imperativ ist, sondern Eines mit der Liebe,

---

\*) v. Baader, Sur la notion du temps; Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik; Grundzüge der Societätsphilosophie.

als des Gesetzes Erfüllung, wo die Pflicht mit Lust, zwang= und mühelos erfüllt wird: da empfindet man auch nicht den Druck der Zeit. Zwar hat da die Zeit selber noch nicht aufgehört; aber ihre Leerheit, ihre Eintörmigkeit, Unruhe und Spannung ist aufgehoben, weil der Geist über sie Herr geworden ist und sie verklärt zu einer Form und Hülle für das Ewige. Alsdann ist die Existenz des Menschen zwar noch nicht eine zeitlose geworden, wohl aber eine zeitfreie (innerlich frei von der Zeitlichkeit und ihren Fesseln).

Wie innig Beides mit einander zusammenhängt, das Verhältniß unsres sittlichen Freiheitslebens einerseits zu der Zeit, anderseits zu dem Sitten- und Lebensgesetze, das zeigt sich ferner darin, daß nur, wo das Verhältniß zum Gesetze normal (das der Freiheit der Kinder Gottes) ist, auch das normale Verhältniß eintritt zu den drei Dimensionen der Zeit, der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft. Alsdann erst werden wir, im wahren und echten Sinne des Wortes, in dem Augenblicke leben, in der gegenwärtigen Stunde, in der Erfüllung der sittlichen Forderungen dieser Stunde, sei es in productiver (schöpferischer und wirksamer) Richtung, sei es mehr in receptiver und aneignender Richtung. Diesem normalen Zustande gegenüber steht eine immer wiederkehrende Erscheinung, nämlich, daß die Menschen überwiegend entweder in der Vergangenheit leben oder in der Zukunft, in der Erinnerung oder in der Hoffnung. Sie meinen, es würde besser mit ihnen stehen, wenn sie auf einem anderen Punkte des Zeitverlaufes ständen; und in dem verschönernden Lichte der Phantasie blicken sie entweder rückwärts, sei es auf ihre eigene Vergangenheit, sei es auf eine der hingeschwundenen Perioden der Geschichte, in welcher sie wünschten gelebt und besser, als es ihnen jetzt möglich sei, ihre Bestimmung erstrebt zu haben; oder sie blicken vorwärts in die kommenden Tage hinaus, in welchen, wie sie hoffen, es besser mit ihnen werden soll, ohne zu bedenken, daß nur, wenn das Heute, der gegenwärtige Augenblick, in den Dienst der Ewigkeit genommen wird, für unsern inwendigen Menschen die bessere Zukunft sich anbahnen kann. Im Grunde suchen aber alle Menschen die gegenwärtige, d. h. die vom Geiste

erfüllte Zeit, in welcher die Existenz eine lichte und leichte und in Wahrheit freie geworden ist; oder mit anderen Worten: alle Menschen sehnen sich im Grunde nach dem vollkommenen, von allen Hemmungen befreiten Leben. Aber das vollkommene Leben ist allein in der Liebe, als der Erfüllung des Gesetzes, welche freilich in dieser Zeitlichkeit niemals in voller Ausgestaltung erscheinen kann, sondern wachsen muß und sich allmählich vollenden unter fortgesetzter Ueberwindung der flüchtigen Zeit. Das normale Freiheitsleben kann daher als eine Liebesentfaltung bezeichnet werden, in welcher die Ewigkeit sich stets in wachsender Fülle mit dem Augenblicke vermählt, als die lebendige, productive Mitte zwischen Erinnerung und Hoffnung, als eine fortschreitende Pflichterfüllung, in welcher die Vergangenheit wie eine gelöste Aufgabe aufbewahrt wird, eine gute Grundlage für das Werden und Kommen, und in welcher der gegenwärtige Augenblick schwanger ist mit der Frucht der Zukunft. Es kann bezeichnet werden als ein fortgesetzter Verjüngungsproceß, in welchem die auflösende Macht der Zeit, die Alles zu einem Vorübergehenden herabsetzt und uns selber „über ein Kleines“ als Gealterte und Vorübergegangene beseitigen will, unaufhörlich von dem gegenwärtigen Nun überwunden wird, in welchem die Liebe mit steigender Innigkeit das Ewige ergreift und sich dem Ziele entgegenstreckt. „Das Kind im Mutterchooße ist“, wie Meister Eckardt, jener tiefsinnige Denker im Anfange des 14. Jahrhunderts, sagt, „schon alt genug, um zu sterben; ich aber werde trauern, wenn ich morgen nicht jünger (d. i. weltfreier und zeitfreier, mehr geistbeseelt) geworden bin.“ (Vgl. Pf. 92, 13 ff.) Je mehr dagegen ein Mensch sich von der Welt hat überwinden lassen, je länger er es versäumt hat, die Hemmnisse seiner Entwicklung niederzukämpfen, die von der Gnade ihm dargebotenen Hülfsmittel und Möglichkeiten derselben zu benutzen: desto mehr altert er, desto mehr wird er gezwungen, seine Vergangenheit hinter sich zu schleppen als eine unerledigte Forderung, als eine alte, aber nie verjährende Schuld, als die spröde und unverarbeitete, gleichsam unverdaute Zeit, welche auf ihm lastet wie eine schwere Bürde, und welche mit den Jahren immer drückender wird. Denn die Reihe unüberwundener Hemmnisse erzeugt



aus sich selbst immer neue, noch schwerer lastende Hemmnisse; und durch die Nichtbenutzung der vielen ihm angebotenen Hilfsmittel wird er immer stärker gefesselt an Zeit und Vergänglichkeit, wird immer schwerfälliger und stumpfer, immer ungeschickter, die neuen Hilfs- und Heilmittel, welche die Gnade unablässig anbietet, zu ergreifen. Zuletzt muß er auch jede Hoffnung fahren lassen, da bei solcher Verfassung ja keine Krisis (Umkehr und Buße) eintreten kann, durch welche er erlöst werde von seiner Vergangenheit und den Anfang eines neuen Lebens gewinne, durch welche er dazu gelange, zu lieben und eine wahre Gegenwart zu finden. Darum heißt es im „Hirten des Hermas“ (Hermas Pastor): „Die, welche Buße thun, verjüngen sich“, d. h. werden ihrer Sündenlast entledigt, welche sie alt macht und ihnen zugleich ein unsauberes, verdrießliches Aussehen gibt. In vollkommenem Sinne ist Christus der Einzige, welcher hier auf Erden in der wahren Zeit, in der Jugend der Ewigkeit gelebt hat, weil Er in vollkommenem Sinne der Erfüller des Gesetzes, der Vollbringer des Willen Gottes war, der Einzige, welchem die Zeit niemals zu kurz oder zu lang gewesen ist, weil seine persönliche heilige Freiheit der absolute Zeitmesser war, weil er selber neuerschaffend die Zeit bestimmte und erfüllte.

Was hier gesagt ist von dem ethischen Verhältniß des Menschen zu der Zeit, findet auch auf die Gemeinschaft seine Anwendung. Die meisten Revolutionen werden dadurch veranlaßt, daß ungelöste und versäumte Aufgaben des Volkslebens, daß unbefriedigte Forderungen aus der Vorzeit wie ein Druck auf der Volksgemeinschaft lasten, deren Entwicklung dadurch gehemmt und zurückgedrängt wird. Die Revolution ist alsdann der Versuch, Lust zu bekommen, aus dem schwülen und erstickenden Dunstkreise der Vergangenheit, in welcher Alles altert, herauszutreten, eine wahrhaftige Gegenwart zu schaffen, einen neuen Anfang zu setzen und einen geschichtlichen Verjüngungsproceß einzuleiten. Alles kommt indessen darauf an, wie und in welchem Geiste dieser Versuch ausgeführt wird. Denn damit ist es freilich nicht gethan, daß man, wie in der ersten französischen Revolution, eine neue Zeitrechnung, einen neuen Kalender decretirt, daß man erklärt: die ganze

Vorzeit, somit auch das Christenthum, solle hinfort als todt und machtlos betrachtet werden, und daß man auf solche Weise sich in die Zukunft über Kopf hineinstürzt. Die Erfahrung hat gelehrt, daß man durch diese Verfahrungsweise eine neue, unüberschbare Schuld contrahirte, und nur noch tiefer in das unwahre und verkehrte Verhältniß zu der Zeit hineingerieth, eine neue, lange Folge von Versäumnissen einzuholen und gutzumachen, eine neue lange Folge von Uebertretungen zu sühnen bekam.

### §. 139.

Da die sittliche Weltentwicklung einmal keine normale mehr ist, sondern erst durch die Erlösung normalisirt werden soll: so kann es ohne Collisionen nicht abgehen, so müssen Zusammenstöße vorkommen zwischen den verschiedenen Mächten und Momenten des sittlichen Lebens. Und nicht allein können in der Gemeinschaft von der einen oder anderen Seite her Ideen mit Ideen, Interessen mit Interessen collidiren; sondern auch für die Individuen können in ihrem persönlichen Leben, ihrem eigenen Innern sittliche Collisionen entstehen. So kann in demselben Individuum Liebe mit Liebe, z. B. die Vaterlandsliebe mit der Familienliebe, in einen Widerstreit gerathen, und der Seele ein Leiden bereiten. Da erhebt sich nun die Frage, ob es auch eine eigentliche Collision von Pflichten gebe, d. h. einen Zusammenstoß verschiedener Pflichten, welche zur selben Zeit ihre Erfüllung verlangen, so daß die Person durch Erfüllung der einen nothwendig dazu komme, die andere zu übertreten oder zu versäumen, wo also die Pflichterfüllung unzertrennlich ist von einer Pflichtverletzung. Die meisten neueren Ethiker leugnen die Möglichkeit einer solchen Collision, und behaupten, daß, was man Pflichtencollision nenne, in Wahrheit doch nur eine Collision zwischen Pflicht und Neigung, oder zwischen sittlichen Interessen, nicht aber zwischen Pflichten sei; wie sie denn auch behaupten, daß in jedem Augenblicke immer nur Eines sei, das gethan werden müsse, und daß es nur darauf ankomme, dieses Eine zu erkennen, während man von allem Anderen, das sich etwa als Pflicht darstelle, vielmehr erkennen müsse, daß es auf den gegenwärtigen Augenblick

durchaus kein Recht habe. Wir räumen nun allerdings ein, daß im eigentlichen Sinne Pflichten, wenn die Sache rein objectiv und ideal betrachtet wird, nicht collidiren können. Denn die Anforderungen, welche das Gute an unsern Willen stellt, und welche im Grunde Forderungen sind, die jetzt eben der Wille Gottes an uns richtet, können unmöglich im Widerspruche stehen, sondern müssen mit einander auf's Vollkommenste übereinstimmen. Bei einer völlig normalen Entwicklung wird daher eine Pflichtencollision niemals eintreten können. Da aber die Entwicklung jetzt keine normale, und die Zeit in Unordnung gekommen ist, so müssen wir dennoch die Möglichkeit einer Pflichtencollision, zwar nicht an und für sich, wohl aber für das in diese Zeitlichkeit verwickelte Subject behaupten. Auf dem Standpunkte des Heidenthums kommen natürlich die meisten Conflictte von Pflichten vor, weil hier die Sünde die sittlichen Vorstellungen selbst verdunkelt hat. Die griechische Tragödie bewegt sich daher größtentheils um den gegenseitigen Widerstreit mehrerer Obliegenheiten. Orestes hat die heilige Pflicht, seinen ermordeten Vater zu rächen. Um aber diese für sein Bewußtsein unabweißbare Pflicht zu erfüllen, muß er seine Mutter, die Mörderin des Vaters, tödten. Unter dieser Collision der Pflichten geht er denn schließlich zu Grunde. Collisionen von dieser Bedeutung können in der christlichen Welt gar nicht vorkommen, weil die sittlichen Begriffe andere sind. Dennoch sind Pflichtencollisionen keineswegs völlig verschwunden, und werden so lange auch nicht verschwinden, als die Erlösung noch nicht die sittliche Freiheitsentwicklung vollkommen durchdrungen hat. In dem gewöhnlichen Gange des Lebens hat eine solche Collision meistens ihren Grund in irgend einer vorangegangenen Veräumniß oder sittlichen Untreue, oder darin, daß überhaupt das Leben nicht auf einen höheren Zweck angelegt ist. Wer sein Leben nicht geordnet, noch die Zeit ethisiret (sittlich geordnet) hat, wird z. B. in eine Lage kommen können, in welcher für ihn zwei Amtspflichten collidiren, sofern sie beide nothwendig jetzt wollen ausgeführt sein und in Einem und demselben Augenblicke. Hätte nur nicht in einem früheren Zeitpunkte eine Veräumniß, oder ein ungehöriger Aufschub Statt gefunden, so war der Collision schon vorzubeugen. Nun aber

stellt sich, durch die eben vorhandenen Zustände herbeigerufen, jene unerledigte Pflichtforderung aus den vorigen Tagen ein, und streitet mit der gegenwärtigen Forderung um den Augenblick, um diese Stunde. Mit der allgemeinen Regel, daß die höhere Pflicht der niederen vorzuziehen sei, ist dem Handelnden hier nicht geholfen: denn beide können gleich wichtig sein, und von der augenblicklichen Situation gleich dringend gefordert werden. Die Collision wird alsdann für den Einzelnen zu einem Gerichte, einem Gerichte über sein in früherer Zeit bewiesenes Uebelverhalten in Betreff der Pflicht und des göttlichen Willens. — Oder Jemand mag etwa ein unbesonnenes Gelübde abgelegt haben. Erkennt er dieses nun hinterher selbst als ein sündhaftes, so darf er es freilich nicht erfüllen. Auf der anderen Seite aber bin ich doch verpflichtet, mein Wort zu halten, und füge vielleicht durch die Nichterfüllung desselben Anderen einen Schaden zu. Also: erfülle ich das unbedachte und sündhafte Gelübde, so begehe ich eine Sünde; erfülle ich es nicht, so sündige ich gleichfalls. Auch hier ist die Collision für das Individuum ein Gericht, und die Sünde wird zur Strafe für die Sünde. Aber auch da, wo gerade keine einzelne Sünde der Vergangenheit die Verwickelung des Augenblicks hervorruft, kann gleichwohl der letztere eine Antinomie der Pflichten, eine Doppelseitigkeit der vorliegenden Aufgabe herbeiführen, welche die betreffende Persönlichkeit zu lösen nicht mächtig ist, indem sie nur der einen Seite der Sache Genüge thun kann auf Kosten der anderen, wie wenn man, um eine Liebespflicht gegen einen Kranken zu erfüllen, eine Nothlüge gebrauchen muß, weil man weder Weisheit noch Liebe genug besitzt, um die Wahrheit in solcher Weise anzubringen, daß der Kranke sie anhören kann. In diesem Falle wird die Collision zu einer Kritik über die Stufe der persönlichen Entwicklung und sittlichen Thatkraft, welche das Individuum inne hat.

Die verschiedenen Regeln, welche man für die Lösung der Collisionen aufzustellen pflegt, können zur Uebung der moralischen Reflexion dienen, werden sich aber in den bestimmten Fällen als ziemlich unpraktisch erweisen, da jeder der Fälle seine eigene Dialektik hat. So hört man die Regel empfehlen: den Rechtspflichten sei der Vorzug zu geben vor den Liebespflichten. Zuerst solle

man also seine Schulden bezahlen, und darnach erst mit seinen „überschüssigen Mitteln“ Werke der Barmherzigkeit üben an den Bedürftigen. Das entgegengesetzte Verfahren würde, so spricht man, in den Spuren des oben erwähnten Crispinus, eines der wunderlichen Heiligen, gehen. Aber was sagt man zu folgendem von dem englischen Moralphilosophen des vorigen Jahrhunderts, Ferguson angeführten Beispiele? „Ein Knabe lag fast nackt auf dem Grabe des Vaters, den er kürzlich verloren hatte; ihn sah ein Mann, der eben zu seinem Gläubiger ging, eine verfallene Schuld, seiner Zusage gemäß, zu bezahlen; der Mann richtete den Knaben auf, und verwandte zu dessen Bestem das Geld, auf welches der Gläubiger schon wartete; dieser war also getäuscht. Wer wollte diese Handlung der Menschlichkeit mißbilligen, als hätte ihr eine strengere Verbindlichkeit widerstritten. Selbst vor den Gerichten begründet zuweilen die äußerste Noth eines Menschen die Nichtvollstreckung des Rechts eines Anderen“<sup>\*)</sup>. — Hier scheint also doch jene Regel, nach welcher den Rechtspflichten der Vorzug gebühre vor Liebespflichten, nicht Stich zu halten. Was indessen den angeführten Fall selber betrifft, so müssen wir, auch wenn wir lebhaft sympathisiren mit der Handlungsweise des Mannes, dennoch urtheilen, die Collision sei nicht gelöst: denn unleugbar ist die Rechtspflicht verletzt, und der Gläubiger des Mannes getäuscht worden. Daß dadurch etwas Willkürliches und Antinomistisches in die Liebesthat des Mannes hineinkomme, wird man nicht leugnen können. Und jener barmherzige Samariter im Evangelium, welcher keine Schuld abzutragen hatte, sich aber der eigenen Lebensgefahr aussetzte, um den Unglücklichen zu retten, der unter die, vielleicht noch in der Nähe weilenden Räuber gefallen war, stand jedenfalls weit höher. Das einzig zuverlässige Mittel, um einer wirklichen Collision der Pflichten zu entgehen, ist und bleibt unsre normale Entwicklung, oder, da wir aus uns selbst keine normale Entwicklung aufweisen können, die durch die Erlösung normalisirte. Je mehr sich ein

\*) Ferguson, Principles of moral and political science II. 5, 1, (Nach der Uebersetzung Fr. Jacobi's in seinem Briefe an Fichte. Werke III, S. 38 f.



Mensch in die Erlösung und die Gemeinschaft des Erlösers hineinlebt, und dadurch die wahre Freiheit gewinnt; je mehr sein Leben auf das höchste Ziel hin angelegt ist, und je weniger er zugleich aus seiner eigenen Vergangenheit her verhaftet und gebunden ist durch irgend eine Schuld, je stärker er ist am inwendigen Menschen, um die Umstände zu beherrschen, statt selbst von ihnen beherrscht zu werden: um so besser wird er jedem Augenblicke und Dem, was dieser mit sich bringt, gewachsen sein, um so weniger aber auch in Gefahr einer wirklichen Collision der Pflichten. Für unsern Heiland existirte Nichts, was einem Widerstreite der Pflichten auch nur ähnlich gesehen hätte, keinerlei Collision oder Unsicherheit in Dem, was er thun, oder was er leiden mußte, wie oft seine Feinde es auch darauf anlegen mochten, ihn zu „versuchen“ und so in eine innere Unsicherheit der einen oder andern Art hineinzuziehen.

#### §. 140.

Bei der Collision (sowohl der wirklichen als der scheinbaren) der verschiedenen Pflichten, und bei den, das Erlaubte und Nichterlaubte betreffenden, Grenzfragen greift die Casuistik Platz, d. h. die Erwägung und Entscheidung schwieriger und verwickelter Gewissensfälle (*casus conscientiae*), eine dialektische Vermittelung zwischen dem allgemeinen Pflichtbegriffe und dem vorliegenden individuellen Falle. In der katholischen Kirche ist diese Dialektik besonders durchgearbeitet, und bis zu vielerlei Auswüchsen cultivirt worden; und in Folge des überwiegenden Werthes, den die katholische Kirche den Werken beilegt, vor welchen die Gesinnung zurücktreten muß, hat jene Dialektik einen Charakter angenommen, der mehr ein juridischer heißen darf, als ein moralischer. Auch in der lutherischen Kirche ist sie behandelt worden, und zwar in besonders bemerkenswerther Weise während des siebenzehnten Jahrhunderts, wo sie ausführlich in jenen zahlreichen, von nahe und ferne erforderten, theologischen Bedenken angesehener Facultäten, Ministerien und Gelehrten an den Tag trat, namentlich aber in Spener's berühmten „Theologischen Bedenken“. Indessen wird zu jeder Zeit das Leben, auf Veranlassung des mit der Pflicht immer eng verbundenen Individuellen, diese Art der Dialektik wieder herbei-

führen. Sofern aber die Casuistik eine Disciplin sein will, welche gewisse Regeln aufstellt, nach denen man in allen vor kommenden schwierigen Fällen handeln solle, ist sie verfehlt, da eben seiner individuellen Gestalt wegen der fragliche Fall niemals ganz ebenso wiedergekehrt, sondern jedes Mal ein andrer und neuer ist. Im wirklichen Leben muß der mißliche (casuistische) Fall entweder durch einen unmittelbaren, genialen Tact, durch eine glückliche Eingebung des Augenblicks gelöst werden, oder mittels einer nach allen Seiten hin und bis zur subjectiven Evidenz durchgeführten Reflexion. Die resoluten, rasch handelnden Naturen sind vorzugsweise zu der ersteren dieser Entscheidungsarten berufen, vorsichtige und bedachtsame Naturen dagegen zu der anderen. Wo aber die Entscheidung normal ausfallen soll, muß jede, so oder anders angelegte, Natur vor Allem das Zeugniß des Gewissens vernehmen für die Pflichtmäßigkeit und Nothwendigkeit ihres Thuns. („Ich kann nicht anders“, wie Luther spricht. Vergl. Apostelgeschichte 4, 20.) Die falsche Entscheidung wird bei rasch handelnden Naturen sich darin zeigen, daß sie einen augenblicklichen Temperamentsantrieb mit dem Antriebe ihres Genius verwechseln, und dann in einer Uebereilung handeln, welche hinterdrein ihnen Verdruß bereitet. Bei vorsichtigen Naturen aber wird die falsche Entscheidung sich darin zeigen, daß sie unter allerlei Zweifeln, Bedenkllichkeiten und Scrupeln handeln, was mit einem guten Gewissen ebenso wenig besteht: denn „Alles, was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde“, also alles Das, was nicht der innersten Ueberzeugung und Gewißheit unsrer Seele entspringt und von derselben seine Sanction empfängt. Ein Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen — aber freilich nicht die königliche Mitte — ist dieser: dem „Probabilismus“ gemäß zu handeln und sich bei einer relativ richtigen Entscheidung und mit einer relativen Gewißheit, das Rechte getroffen zu haben; zu beruhigen. Der im Vorhergehenden von uns bekämpfte Probabilismus erhält, als Nothbehelf, hier eine relative Geltung. Das Verwerfliche des jesuitischen Probabilismus beruht nämlich darauf, daß er die höchsten moralischen Wahrheiten selbst, für welche eine unbedingte Gewißheit gefordert werden muß, unsicher und wankend macht,

auch das Höchste und Heiligste zum Gegenstande einer Wahrscheinlichkeitsberechnung herabwürdigt, welche sich unaufhörlich „mit Fleisch und Blut befragt.“ Indessen können auch alsdann, wenn wir die unerschütterliche Grundbasis der Wahrheit durchaus anerkennen und über diese mit uns im Reinen sind, Fälle vorkommen, wo wir allerdings bei einer annähernden Entscheidung, d. i. einer solchen stehen bleiben müssen, welche sich für die Alles abwägende Reflexion als die annehmlichste empfiehlt, welche die stärksten Gründe für sich hat, ohne sich gerade mit absoluter und zwingender Evidenz uns aufzudringen, wo wir also uns damit beruhigen, gewissenhaft die Wahrheit wenigstens gesucht und „nach bester Ueberzeugung“ gehandelt zu haben. Allein die beste Ueberzeugung, welche wieder auf eine nächstbeste zurückweist, ist immer noch keine absolute Ueberzeugung. Der Probabilismus und die bloß relative Gewißheit, nach welcher wir unsere Entschlüsse fassen, beweist zugleich die Relativität und die Unfertigkeit unsres eigenen sittlichen Standpunktes. Bei Christus läßt sich durchaus nichts einem Probabilismus Aehnliches denken. Und in demselben Maße, wie unsre Persönlichkeit innerlich wächst an Lebensweisheit und Besonnenheit, an echter Liebe und männlichem Muth, wird auch jener unsichere Probabilismus verschwinden, und aus voller Ueberzeugung beschlossen und gehandelt werden. Auf diesem Punkte zeigt es sich wieder: wie wir sind, so handeln wir; obgleich man von der anderen Seite ebenso sagen darf, daß wir durch Rechtshandeln besser werden.

### **Können die Wiedergeborenen das Gesetz erfüllen? Verdienst und Belohnung.**

#### §. 141.

Da nur die Liebe zu Gott, in ihrer vollkommenen Einheit mit dem Gehorsam, das Gesetz wahrhaft zu erfüllen im Stande ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Unwiedergeborenen es nicht erfüllen können. Dagegen hat man in der christlichen

Kirche mehr als einmal darüber gestritten, ob denn nicht die Wiedergeborenen Dieses vermögen, ob es nicht wenigstens unter ihnen Solche geben könne, welche den Forderungen des göttlichen Gesetzes vollkommen genügen. Die katholische Kirche behauptet es; sie lehrt ausdrücklich, daß es möglich sei, in dem gegenwärtigen Leben dem Gesetze völlige Genüge zu thun (*plene satisfacere*), wobei sie aber doch die bedenkliche Beschränkung hinzufügt: „entsprechend dem Zustande des gegenwärtigen Lebens“ (*pro hujus vitae statu*); sie verdammt sogar Diejenigen, welche das Gegentheil dieser Lehre behaupten\*). Die evangelische Kirche dagegen lehrt, daß Niemand dazu taugt\*\*), und daß auch den Werken des Wiedergeborenen noch immer etwas Sünde anhafte, was Luther auf eine etwas paradoxe Art so ausdrückt: in jedem seiner guten Werke sündige der Gerechte mortaliter oder wenigstens venialiter (begehe, wo nicht eine Todsünde, doch eine verzeihliche, d. h. der göttlichen Vergebung zugängliche), eine Anschauung, welcher Schleiermacher einen mehr entsprechenden Ausdruck geliehen hat: „auch in unseren guten Werken ist immer Etwas übrig, das der Vergebung bedarf.“ Wenn wir nun bei derselben Lehre bleiben, so berufen wir uns dabei auf Gottes Wort und zugleich auf die christliche Erfahrung. Denn das Gebet des Herrn, das Vater unser ist für Alle gegeben und für jede Entwicklungsstufe des christlichen Lebens; und die heilige Schrift kennt keine Vollkommenheitsstufe innerhalb des gegenwärtigen Lebens, auf welcher die Bitte: „Vergieb uns unsre Schuld“ wegfallen könne oder dürfe. Auch bezeugt die Geschichte, daß die katholische Kirche ihren vermeintlichen Vorzug, Heilige zu besitzen, welche das Gesetz vollkommen erfüllt haben sollen, theils nur dadurch gewinnen kann, daß sie die sittlichen Forderungen herabstimmt und von der Heiligkeit des göttlichen Ideals mehr oder weniger abzieht, theils

\*) Concil. Trident. Sessio VI, cap. 16. Vgl. canon XVIII: Si quis dixerit, dei praecepta homini justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.

\*\*) Apol. Conf. August. De dilectione et impletione legis. 24: In hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi his resistit Spiritus in nobis.

auch das Höchste und Heiligste zum Gegenstande einer Wahrscheinlichkeitsberechnung herabwürdigt, welche sich unaufhörlich „mit Fleisch und Blut befragt.“ Zudem können auch alsdann, wenn wir die unerschütterliche Grundbasis der Wahrheit durchaus anerkennen und über diese mit uns im Reinen sind, Fälle vorkommen, wo wir allerdings bei einer annähernden Entscheidung, d. i. einer solchen stehen bleiben müssen, welche sich für die Alles abwägende Reflexion als die annehmlichste empfiehlt, welche die stärksten Gründe für sich hat, ohne sich gerade mit absoluter und zwingender Evidenz uns aufzudringen, wo wir also uns damit beruhigen, gewissenhaft die Wahrheit wenigstens gesucht und „nach bester Ueberzeugung“ gehandelt zu haben. Allein die beste Ueberzeugung, welche wieder auf eine nächstbeste zurückweist, ist immer noch keine absolute Ueberzeugung. Der Probabilismus und die bloß relative Gewißheit, nach welcher wir unsere Entschlüsse fassen, beweist zugleich die Relativität und die Unfertigkeit unsres eigenen sittlichen Standpunktes. Bei Christus läßt sich durchaus nichts einem Probabilismus Aehnliches denken. Und in demselben Maße, wie unsre Persönlichkeit innerlich wächst an Lebensweisheit und Besonnenheit, an echter Liebe und männlichem Muth, wird auch jener unsichere Probabilismus verschwinden, und aus voller Ueberzeugung beschlossen und gehandelt werden. Auf diesem Punkte zeigt es sich wieder: wie wir sind, so handeln wir; obgleich man von der anderen Seite ebenso sagen darf, daß wir durch Nachthandeln besser werden.

### **Können die Wiedergeborenen das Gesetz erfüllen? Verdienst und Belohnung.**

#### §. 141.

Da nur die Liebe zu Gott, in ihrer vollkommenen Einheit mit dem Gehorsam, das Gesetz wahrhaft zu erfüllen im Stande ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die Unwiedergeborenen es nicht erfüllen können. Dagegen hat man in der christlichen



Kirche mehr als einmal darüber gestritten, ob denn nicht die Wiedergeborenen Dieses vermögen, ob es nicht wenigstens unter ihnen Solche geben könne, welche den Forderungen des göttlichen Gesetzes vollkommen genügen. Die katholische Kirche behauptet es; sie lehrt ausdrücklich, daß es möglich sei, in dem gegenwärtigen Leben dem Gesetze völlige Genüge zu thun (*plene satisfacere*), wobei sie aber doch die bedenkliche Beschränkung hinzufügt: „entsprechend dem Zustande des gegenwärtigen Lebens“ (*pro hujus vitae statu*); sie verdammt sogar Diejenigen, welche das Gegentheil dieser Lehre behaupten\*). Die evangelische Kirche dagegen lehrt, daß Niemand dazu taugte\*\*), und daß auch den Werken des Wiedergeborenen noch immer etwas Sünde anhafte, was Luther auf eine etwas paradoxe Art so ausdrückt: in jedem seiner guten Werke sündige der Gerechte mortaliter oder wenigstens venialiter (begehe, wo nicht eine Todsünde, doch eine verzeihliche, d. h. der göttlichen Vergebung zugängliche), eine Anschauung, welcher Schleiermacher einen mehr entsprechenden Ausdruck geliehen hat: „auch in unseren guten Werken ist immer Etwas übrig, das der Vergebung bedarf.“ Wenn wir nun bei derselben Lehre bleiben, so berufen wir uns dabei auf Gottes Wort und zugleich auf die christliche Erfahrung. Denn das Gebet des Herrn, das Vater unser ist für Alle gegeben und für jede Entwicklungsstufe des christlichen Lebens; und die heilige Schrift kennt keine Vollkommenheitsstufe innerhalb des gegenwärtigen Lebens, auf welcher die Bitte: „Vergieb uns unsre Schuld“ wegfallen könne oder dürfe. Auch bezeugt die Geschichte, daß die katholische Kirche ihren vermeintlichen Vorzug, Heilige zu besitzen, welche das Gesetz vollkommen erfüllt haben sollen, theils nur dadurch gewinnen kann, daß sie die sittlichen Forderungen herabstimmt und von der Heiligkeit des göttlichen Ideals mehr oder weniger abzieht, theils

\*) Concil. Trident. Sessio VI, cap. 16. Vgl. canon XVIII: Si quis dixerit, dei praecepta homini justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.

\*\*) Apol. Conf. August. De dilectione et impletione legis. 24: In hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi his resistit Spiritus in nobis.

## §. 142.

Da in allen unseren Werken Etwas ist, was der Vergebung bedarf, und da das wirklich Gute in ihnen ein Werk der göttlichen Gnade ist, so kann im Christenthume gar nicht die Rede sein von Verdienst und Lohn, wenn unter Verdienst nämlich eine Prästation, eine Leistung oder Gewährung verstanden wird, welcher zufolge wir einen Rechtsanspruch auf Belohnung und Vergütung, eine Rechtsforderung haben in Betracht eines Gutes, das für die verrichtende Arbeit ausgezahlt wird. Eine solche Auffassung des Verhältnisses zwischen der menschlichen Freiheit und dem Gesetze mag immerhin auf dem Gebiete der menschlichen Gemeinschaft ihre Geltung haben, ist aber unbedingt ausgeschlossen von dem Leben in der Gottesgemeinschaft. Man kann Verdienste haben um Staat, Kirche, Kunst, Wissenschaft u. s. w., und diese Verdienste können in der menschlichen Gesellschaft auch ihre thatsächliche Anerkennung finden: in dem Verhältnisse zu dem heiligen Gotte aber ist der sündige Mensch ohne alles eigene Verdienst und Würdigkeit. Dennoch darf von Werken die Rede sein, welche, ungeachtet der ihnen anlebenden Gebrechlichkeit, „in Gott gethan“ und Gott wohlgefällig sind, indem eben die Persönlichkeit selbst, welche sie vollbringt, Gott wohlgefällig ist um Christi willen, zu dessen fortschreitendem Heiligungswerke in dem Menschen der Vater sich bekennt. Auch von einem Gnadenlohne kann geredet werden, indem die göttliche Gnade in ihrem eigenen Reiche ein auf Gerechtigkeit beruhendes Verhältniß geordnet hat zwischen den Handlungen und ihren Folgen, das Gesetz festgestellt hat, nach welchem der Mensch ernten soll, was er gesäet hat, während derselbe Mensch, obgleich auf eigenes Streben und persönliche Anstrengung angewiesen, dennoch erkennen muß, daß dieses eigene Thun bei Ausfaat, Wachsthum und Ernte Nichts ist ohne die göttliche Gnade.

Eine Verschiedenheit in der Vertheilung des Lohnes deutet die heil. Schrift an 2. Kor. 9, 6: „Wer da kärglich säet, der wird auch kärglich ernten; und wer da säet im Segen, der wird auch ernten im Segen.“ Stufenunterschiede in Betreff des

Lohnes werden ausdrücklich auch in dem Gleichnisse von den anvertrauten Pfunden (Luc. 16, 12—27) hervorgehoben, wonach Der, welcher mit seinen anvertrauten Pfunden zehn Pfund erworben hat, über zehn Städte gesetzt wird, der aber, welcher fünf Pfunde erworben, über fünf Städte, also ein Jeder im entsprechenden Verhältnisse zu dem, was er einerseits empfangen, andererseits erarbeitet hat (2. Joh. 8). Die Einheit des Lohnes dagegen wird in den Gleichnissen von den Arbeitern im Weinberge (Matth. 20, 1—16) behauptet, da die Arbeiter, sowohl die zur dritten, als zur sechsten, siebenten, neunten oder elften Stunde gedungenen, alle Einen und denselben Lohn empfangen, den Einen Groschen, um welchen der Herr mit ihnen einig geworden war. Der anscheinende Widerspruch zwischen diesen beiden Gleichnissen wird dadurch gehoben, daß das Gleichniß von den Arbeitern den allgemeinen, allen treuen Arbeitern gemeinsamen Lohn darstellt, den Einen Groschen, um welchen der Herr mit uns Eins geworden ist, indem er darüber mit uns Eins geworden ist: daß wir uns aus Gnaden von ihm lösen lassen ohne irgend ein Verdienst und Würdigkeit von unserer Seite, und daß wir für unsere Arbeit in seinem Weinberge keinen anderen Lohn begehren, als Ihn selber, oder seine Liebesgemeinschaft. Das Gleichniß von den anvertrauten Pfunden handelt dagegen von dem individualisirten Lohne im Verhältnisse zu den verschiedenen Stufen in dem Werke der Heiligung. Der Lohn ist also Beides, sowohl unproportionirt als proportionirt. Unproportionirt ist er, wenn von dem Heile und der Seligkeit selbst die Rede ist, welche den Sündern aus lauter Gnade geschenkt wird, einer überschwenglichen Gabe, welche durchaus incommensurabel ist (d. h. in gar keinem Verhältnisse steht mit der Würdigkeit des Menschen). Proportionirt aber ist der Lohn, sofern innerhalb des Reiches der Gnade eine Verschiedenheit der Gaben (Charismen) geordnet ist, deren Ausbeutung auch eine Verschiedenheit des Lohnes mit sich bringt, während alle treuen Diener dennoch im Wesentlichen desselben Lohnes theilhaft werden, indem sie alle eingehen in des Herrn Freude. Da schon in diesem Leben ein beständiger Wechsel Statt findet von Saat und Ernte, so wird auch der Lohn schon hinieden verliehen, näm-

lich als Friede und Freude in unserm Gott und unserm Heilande, als die Frucht, welche innerlich aus treuer Arbeit erwächst, sei es dreißigfach, oder fünfzigfach, oder hundertfach. Der vollkommene Lohn aber wird erst jenseits ausgetheilt in der Vollendung des Reiches Gottes, und alle treuen Arbeiter arbeiten in Hoffnung auf die Ernte der Ewigkeit.

## Die Bedeutung des Gesetzes für die Wiedergeborenen. Der dreifache Gebrauch des Gesetzes. Das gnadenreiche Anerbieten im Evangelium und die verpflichtende Auctorität.

### §. 143.

Nahe verwandt mit der vorhin behandelten Frage: ob die Wiedergeborenen das Gesetz erfüllen können? ist die andere: ob die Wiedergeborenen überhaupt mit dem Gesetze als solchem zu schaffen haben? Sie ist aber besonders in folgender Fassung aufgetreten: Bedürfen die Wiedergeborenen noch der Predigt des Gesetzes? Veranlaßt ist diese Frage durch die vorwiegende Bedeutung, welche die evangelische Kirche dem rechtfertigenden Glauben beilegt. Wer in diesem Glauben steht, hat aller eigenen Gerechtigkeit und Weisheit Abschied gegeben, und dadurch die wahre Freiheit im Geiste gewonnen, so daß er nicht sowohl unter dem Gesetze (sub lege) steht, als in dem Gesetze, nachdem das Gesetz seine eigene Lust geworden ist, nachdem die Liebe, als des Gesetzes Erfüllung, (Beides: die Summe aller seiner Forderungen und die Kraft, es wahrhaft zu vollbringen,) angefangen hat, durch sein Leben sich zu ergießen als ein lebendiger Brunn. Die Auctorität oder Oberhoheit Christi, von welcher der Gläubige sich abhängig weiß, sie hat ja zu ihrem Principe die Gnade und die Liebe, ist nicht bloß eine fordernde und verpflichtende, sondern vornehmlich auch eine gebende und mittheilende. Eine Auctorität ist aber, wie oben (§. 116) hervorgehoben worden ist, desto vollkommener, je mehr wir, während sie uns zum Gehorsam ver-

pflichtet, zu ihr aufblicken können mit inniger Bewunderung und Ehrfurcht, mit Pietät und Dankbarkeit, mit Glauben und Zutrauen, und so aufblicken können, darum, weil sie nicht bloß unsre Freiheit einschränkt und bindet, sondern sie auch tiefer begründet, befestigt und belebt. Dieses gilt nun in absolutem Sinne von unsrem Verhältnisse zu Dem, welchem der Vater alle Auctorität und Gewalt gegeben hat im Himmel und auf Erden, von welchem es aber nicht allein heißt, daß er gewaltiglich redete „als Einer, der Machtvollkommenheit besitzt“, und nicht wie die Schriftgelehrten (Marc. 1, 22), sondern auch, daß sie „sich verwunderten der holdseligen Worte, welche aus seinem Munde gingen“ (Luc. 4, 22). Gerade darum, weil Christi Auctorität ganz durchdrungen ist von Huld und Gnade, darum ist sie die im höchsten Sinne befreiende und erlösende. Und zu dieser freimachenden Thätigkeit Christi gehört vor Allem Dieß, daß er uns erlöst von der Knechtschaft des Gesetzes. Wenn daher Meister Eckardt sagt: „Ich bitte Gotte, daß er mich quitt mache Gottes“: und wenn Dieses so verstanden wird: er bitte Gott, ihn von dem unwahren Abhängigkeitsverhältnisse zu Gesetz und Auctorität, in welchem Gott ihm eine drückende Bürde sei, zu befreien: so ist dieses Verlangen eben erfüllt worden in Christus und der Gemeinschaft Christi.

Hieraus folgt aber keineswegs, daß die principielle Einheit des Gesetzes und der Freiheit, der Auctorität und der Freiheit, wie diese Einheit mittels der Rechtfertigung dem Menschen geschenkt wird als ein guter Lebensanfang, nun auch auf jedem Punkte des christlichen Lebens harmonisch durchgeführt werden könne, oder daß es den Christen möglich sei, in diesem Leben zu einer solchen Vollkommenheit zu gelangen, daß das von Christus selbst bestätigte und erfüllte Gesetz als solches für sie garnicht weiter brauchbar sei, daß sie, in jedem Sinne des Wortes der Bürde des Gesetzes schon entwachsen, das Gute nicht mehr kennen als ein Gebot, als einen ihrem Willen und ihrer Neigung entgegengesetzten Imperativ, sondern daß sie das Gute immerdar rein und ausschließlich vollbringen aus dem freien Triebe des Geistes. Dieses war nämlich der Grundgedanke jenes, schon in der Reformationszeit aufgekommenen, von Luther bekämpften, unklaren



Antinomismus des protestantischen Theologen Joh. Agricola (1492—1566), welcher jeden Gebrauch, jede Art der Verwendbarkeit des Gesetzes für die Christen in Abrede stellte. Agricola lehrte keineswegs die Freiheit, zu sündigen, weshalb er nicht zusammenzustellen ist mit den früher von uns betrachteten Erscheinungen des Antinomismus. Indem er aber davon ausging, daß wir nicht erlöst seien durch das Gesetz, sondern durch das Evangelium, welches uns von allem Fluche des Gesetzes frei gemacht habe, behauptete er, daß ein wiedergeborener Christ mit dem Gesetze Nichts mehr zu schaffen habe, sondern in seiner ganzen Lebensbewegung ausschließlich bestimmt werde durch die Liebe Christi und den Trieb des heiligen Geistes, hierdurch gedrungen, sowohl der Welt abzusterven, als auch in einem neuen Leben zu wandeln, gleich einem Sterne, welcher mit Nothwendigkeit seine Bahn beschreibe. Er lehrte, daß die Predigt der Buße für die Unbekehrten nicht dürfe eine Predigt des Gesetzes sein, sondern nur eine Verkündigung von der Liebe Christi in seinem Leiden und Sterben um unsrer Sünden willen, als das allein wirkfame Mittel, die Herzen zu erschüttern und zu bekehren. Und noch weniger dürfe den gläubigen Christen das Gesetz gepredigt werden, welche Nichts hören sollen als nur das Evangelium, die frohe Botschaft (Moses gehöre allein auf die Rathsstube). Nicht von Gebot und Befehl könne hier die Rede sein, sondern allein von den Einladungen und Aufforderungen der Gnade. — Gegen diese falsche Genialität, welche gänzlich übersieht, daß die Wiedergeborenen von der Mannesreise in Christo noch weit entfernt und in vielen Beziehungen nur Anfänger sind auf dem Wege zur Vollkommenheit, macht Luther geltend: das Gesetz müsse sowohl Wiedergeborenen als Unwiedergeborenen gepredigt werden, Diesen, damit sie aufgeweckt und heilsam erschreckt werden, Jenen, damit sie nicht in sündhafte Ruhe und Sicherheit verfallen. Demzufolge hat denn die lutherische Theologie die gesunde Lehre behauptet, und zwar durch ihre Darstellung des dreifachen Gebrauches (Nutzens) des Gesetzes. Der Gebrauch des Gesetzes ist nämlich theils ein äußerlicher, bürgerlicher (*usus politicus s. civilis*), um Zucht und Ordnung zu halten in der menschlichen Gesellschaft;

theils ein innerlicher, erziehender (*usus elencticus* s. *paedagogicus*), um die Erkenntniß der Sünde, die Furcht Gottes und die Schrecken des Gewissens zu wecken, und dadurch ein Zuchtmeister auf Christus hin zu werden; theils endlich ein belehrender (*usus didacticus, normativus, vel tertius*) für die Wiedergeborenen selbst\*). Obgleich Diese nämlich das Gesetz in ihrem Herzen haben, und, könnte nur das neue Leben in ihnen vollständig seine Kraft entfalten, in dem neuen Leben wandeln würden gleich jenen Himmelskörpern, die ruhig ihre Bahn beschreiben: so sei doch einmal noch in ihnen der alte Adam, und sie seien noch nicht gediehen zu solcher Reife in Christo, um der Zucht und Vermahnung des Gesetzes ganz entbehren zu können. Sie bedürfen es immer noch, sich im Spiegel des Gesetzes zu betrachten, und müssen sich manches Mal zwingen zu dem Gehorsam Christi. Dieses heißt mit andren Worten: die Vermählung von Pflicht und Neigung, freilich das Normale im christlichen Leben, kann in Folge der „uns immerdar anklebenden Sünde“ (Hebr. 12, 1), welche in den Wiedergeborenen zwar gebrochen, aber nicht ausgerottet ist, noch keine vollkommen durchgeführte, absolut unauflösliche heißen; und in dem Leben jedes Wiedergeborenen kommen Stunden und Zeiten vor, in denen der Imperativ der Pflicht, ohne Eins zu sein mit dem neuen Liebestriebe, aufgerufen werden muß. So behauptet denn unsre lutherische Ethik einen relativ gesetzlichen Standpunkt noch innerhalb des evangelischen, während freilich zu gleicher Zeit dem Christen die Aufgabe gestellt wird, diesen Gebrauch des Gesetzes je mehr und mehr überflüssig zu machen, dadurch, daß er solche Momente in seinem Leben immer völliger zu verschwindenden macht, in welchen das Gesetz sich ihm als bloßer Imperativ darstellt, ohne mit den Antrieben der Liebe Eins zu sein, in welchen er sich zwingen muß, nach gewissen Grundsätzen zu handeln, die noch längst nicht identisch sind mit productiver Geisteskraft.

Wenn man in unseren Tagen den Vorschlag gemacht hat, die

---

\*) Form. Concord. De tertio usu legis: Tertius usus ad renatos pertinet, non quatenus iusti, sed infirmitati adhuc obnoxii sunt.

zehn Gebote aus dem Katechismus auszuschneiden, weil das Gesetz nicht mit zur christlichen Kinderlehre gehöre, und die Christen nach dem Antriebe des Geistes leben: so offenbart sich hierin wieder der schon von Luther bekämpfte Mangel an der Erkenntniß der königlichen Hoheit Christi, seiner nicht allein mittheilenden, sondern auch verpflichtenden Auctorität, und zugleich derselbe Mangel an Selbsterkenntniß. In Wahrheit verhält sich die Sache so, daß die zehn Gebote, welche Christus nicht aufgelöst und außer Geltung gesetzt, sondern erfüllt und zu ihrer Vollkommenheit erklärt hat, in rechter Weise ausgelegt werden sollen, nämlich nicht mehr im Geiste des alten, sondern des neuen Testaments, in dem Alles erneuenden Geiste Christi und der Anleitung gemäß, welche er uns gegeben hat. Unwahr aber und eine Verkehrung der evangelischen Lehre ist die Vorstellung, daß die Lehrer und Prediger des Evangeliums sich dispensiren dürften von der Aufgabe, das Gesetz auszulegen und zu predigen, sowohl für Unwiedergeborene, als für Wiedergeborene, die Vorstellung, daß die Wiedergeborenen schon so vollkommen seien, daß sie des, im Vorhergehenden erwähnten, dritten Gebrauches des Gesetzes nicht mehr bedürften, oder gar daß die Wiedergeborenen — denn auch diese rein antinomistische Wendung kann man der Sache geben — auf sittliche Vollkommenheit verzichtend, in höchst bedenklicher Glaubensgenialität sich hinsichtlich der Forderungen des Gesetzes einem ungenirten *laissez aller* hingeben dürften. Diese Verirrung, welche die zehn Gebote aus dem Katechismus streichen will, und in ihrer Unklarheit nahe daran ist, sogar den Pflichtbegriff aus dem Christenthume auszuschließen, spricht sich öfter in dem Sage aus: das Evangelium Christi sei kein Gebot, sondern ein Angebot, ein gnadenreiches Anerbieten. Die Wahrheit der Sache ist, daß es freilich Gnade und Gabe ist, und kein Zwangsgebot, welches mit äußerlicher Gewalt sollte durchgeführt werden, um aus Menschen Christen zu machen. Die große Unwahrheit aber ist diese, daß das Evangelium darum, weil es gnädige Einladung und Darbietung ist, nicht zugleich auch ein Pflichtgebot für das Gewissen enthalten, und Christus der Herr nur der Gebende sein soll, und nicht zugleich die heilig verpflichtende Auctorität, welche

uns eine Verantwortung dem Evangelium gegenüber, ja, die Pflicht auferlegt, zu glauben, so daß es ebensowohl heißt: du sollst glauben, wie es heißt: du sollst lieben, sollst Gotte geben, was Gottes ist, Gotte die Ehre geben, dadurch, daß du Glauben hast an Den, welchen er gesandt hat; es ist recht, daß du an ihn glaubest, und es ist deine Pflicht, dich erlösen zu lassen, und er selbst will uns zum Glauben helfen, vorausgesetzt daß wir aus der Wahrheit sind. „Thut Buße (befehelet euch), und glaubet an das Evangelium!“ (Marc. 1, 15). Hören wir hier nur die sich anbietende Gnade, und nicht zugleich die verpflichtende Auctorität? Wäre es nicht eine Pflicht, zu glauben, und beruhte das Glauben allein auf dem freien Triebe des Geistes und der Liebe: wie könnte alsdann der Herr sagen, daß es eine Sünde sei, nicht an ihn zu glauben (Joh. 16, 9. 15, 22 ff.)? Wie könnte er alsdann sagen: „Wer aber nicht glaubet, der soll verdammet werden“ (Marc. 16, 16)? Wie könnte er alsdann bei seiner Wiederkunft die Welt richten nach dem Worte, das er geredet hat? (Joh. 12, 48). — Das gnadenreiche Anerbieten enthält also in der That ein Gebot, oder eine Pflichtforderung. Und wenn Manche uns fragen werden, ob die Menschen denn noch verpflichtet werden sollen zu einem blinden Auctoritätsglauben: so werden wir dagegen eine andere Frage stellen, ob es denn ein blinder Glaube sei, welcher gefordert wird, wenn der Herr spricht: „suchet, so werdet ihr finden; bittet, so wird euch gegeben!“ (Matth. 7, 7), oder wenn er spricht: „So Jemand will Des Willen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede“ (Joh. 7, 17); oder wenn der Apostel spricht: „Mit Offenbarung der Wahrheit beweisen wir uns wohl gegen Aller Gewissen vor Gott“ (2. Cor. 4, 2). In diesem Sinne wendet sich die königliche Auctorität Christi an die Einzelnen und an die Völker, sowohl mit ihrer huldvollen Darbietung, als mit ihrer ernstlich verpflichtenden Forderung. Und fort und fort erstreckt sich die Pflichtforderung über das ganze Leben in demselben Umfange, in welchem die freie Aneignung der Gnade in Betracht kommt.

## Gottes erziehende Gnade in Christus. Christus und die Völker.

### §. 144.

Man hat gefragt: ob Christus ein Gesetzgeber sei? Ebenso wohl kann man fragen: ob er ein Erzieher sei? ob die durch ihn gestiftete Oekonomie des Heils zugleich eine pädagogische Bedeutung habe? Und die Antwort ist schon gegeben in dem Vorhergehenden. Er ist nicht ein solcher Erzieher oder Zuchtmeister, wie Moses war, ist nicht gekommen, um eine neue theokratische Verfassung zu stiften mit neuen bürgerlichen Zwangsgesetzen und Cärimonialgeboten, um durch dieselben die Menschen zu erziehen für Gottes Reich. Dennoch kann und soll die Rede sein von der erziehenden Gnade Gottes in Christus. Denn Gottes „heiltsame“, d. i. beseligende Gnade ist allen Menschen erschienen, und sie „erzieht uns (*παιδεύουσα ἡμᾶς*), daß wir verleugnen sollen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und gottselig leben in dieser Welt“ (Tit. 2, 11—12). Gottes Gnade in Christus erzieht uns durch die Leitung und Zucht des Geistes, durch äußere und innere Führungen, weshalb auch ein andrer apostolischer Mann, der Verfasser des Briefes an die Hebräer (12, 5. 11) ausruft: „Mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst; denn welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er.“ „Alle Züchtigung, wenn sie da ist, dünkt sie uns nicht Freude zu sein, sondern Traurigkeit; aber darnach wird sie geben eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit Denen, die dadurch geübet sind.“ Aber die erziehende Gnade hat ihr Princip in der heilbringenden, beseligenden, und will durch alle ihre Einwirkungen in dem Menschen nur entwickeln, was die Gnade bei ihm niedergelegt hat. Und wie Gottes erziehende und züchtigende Gnade in Christus sich erweist in dem Leben der Einzelnen, ebenso auch in dem Leben der Völker.

Denn es ist ein großer Irrthum, eine Ausgeburt der falschen



Emancipation, zu denken, daß die Auctorität und Herrschaft Christi sich nur auf das einzelne Individuum, oder höchstens auf das Hauswesen, auf die Familie erstrecken solle, aber nicht auf das öffentliche Leben, nicht auf Volk und Staat. Er hat die Ehe bestätigt als eine göttliche Ordnung; und indem er gebietet, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist, bestätigt er sogar den heidnischen Staat als göttliche Ordnung. Doch das grundlegende Wort, durch welches er seine Macht und Hoheit feststellt über die ganze menschliche Gesellschaft, ist sein königlicher Befehl an die Jünger: „Gehet hin und lehret, ja, machet alle Völker zu meinen Jüngern, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie halten Alles, was ich euch befohlen habe; und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Matth. 28, 19–20). Dieses mächtige Wort enthält eine Welt von Gedanken, eine fruchtbare, unerschöpfliche Fülle von Consequenzen, obgleich wir weit entfernt sind, zuzugeben, daß alle Consequenzen, welche Menschen aus ihm abgeleitet haben, auch nothwendige Consequenzen waren. Er sagt aber nicht: „Machet hier und dort Jemand zu meinem Jünger, führet etliche Leute dem Christenthum zu unter allen Völkern.“ Nein, ausdrücklich sagt er: „Alle Völker machet zu Christen“; und er macht hierdurch seinen Willen kund, daß seine Kirche die Kirche der Völker des ganzen Erdbodens werde, daß alle Völker der Welt als eine große Familie unter Ihm gesammelt werden, welchem „gegeben ist alle Gewalt und Machtvollkommenheit (ἐξουσία) im Himmel und auf Erden“, ein Wort, welches den ihn erfüllenden Gedanken ausspricht, den Gedanken einer Christenheit. Aber unmöglich können wir annehmen, was so vielen andren Aussprüchen des Herrn widersprechen würde: der Herr habe bei diesem weltumfassenden Auftrage vorausgesetzt, daß ganze Völker, daß alle Einzelnen auch echte Christen, wahre Jünger werden, so daß der Begriff der Volkskirche und der Begriff der Gemeinde der Heiligen, der wahrhaft Gläubigen, zusammenfallen und sich einander decken würden. Denn von einer jeden Zeit gilt das Wort, daß Viele berufen, Wenige aber auserwählt sind. Wenn nun nichtsdestoweniger der Herr das Haus voll

haben will (Luc. 14, 23), wenn er also will, daß alle Nationen als solche sollen Christen werden: so können wir Das durchaus in keinem andren Sinne verstehen, als diesem Sinne, daß der Herr mit jenem Worte seiner Kirche zugleich die Mission übertragen hat, eine völkererziehende Macht zu sein. Auch lehrt uns die Geschichte, daß die Kirche Christi, als Völkerkirche, eine große pädagogische Anstalt gewesen ist und noch heute ist, welche auf Grund der Kindertaufe — denn Kindertaufe und Volkskirche stehen in einem inneren und nothwendigen Verhältnisse — für das Reich Gottes erzieht, damit Diejenigen, welche in socialer Bedeutung der Kirche als Mitglieder angehören, nämlich als Glieder der großen Gemeinschaft, auch in persönlicher Bedeutung Zugehörige der Kirche werden, d. h. zu der Zahl der wahren Gläubigen, zur Gemeinschaft der Heiligen (*congregatio sanctorum*) gehören, welche die Kirche ist im engeren oder im eigentlichen Verstande (*ecclesia proprio Conf. A. 8*). Aber bei dieser Auffassung des göttlichen Befehls: „Machet alle Völker zu Christen“, und des hieraus resultirenden pädagogischen Charakters der Kirche, entsteht folgende große Frage: wie wird es der, als pädagogische Völkieranstalt bestehenden, Kirche möglich, ihren evangelischen Charakter zu bewahren, und nicht auf die Stufe einer bloßen Gesetzeskirche herabzusinken, nicht zu dem Standpunkte des Mosaismus zurückzukehren, auf welchem die religiösen Bestimmungen zugleich äußerliche Rechtsbestimmungen und hiermit Zwangsverfügungen werden, was eben das Unevangelische wäre? Die Gefahr und die Versuchung zu dem Letzteren liegt nahe, da einmal die christliche Kirche in diesem ihrem zeitlichen und irdischen Dasein nicht umhin kann, sich selbst eine Verfassung zu geben, wodurch sie sich unter äußerliche Rechtsbestimmungen stellt, da sie besonders dann zu einer derartigen Gestaltung genöthigt ist, wenn sie zur Volkskirche wird, sofern sie hierdurch zugleich in ein nahes Verhältniß zum Staate tritt und zu seiner ganzen äußerlichen Rechtsordnung.

Daß die Lösung dieser Aufgabe, nämlich die richtige Vereinigung des evangelischen und des pädagogischen Charakters der Kirche — eine Lösung, zu welcher der Herr und die Apostel keine un-

mittelbare Anweisung erteilt, welche sie vielmehr der geschichtlichen Entwicklung überlassen haben — nichts Leichtes ist, davon legt die ganze Geschichte Zeugniß ab. Obgleich wir in der völkergeschichtlichen Führung der Kirche die providentielle Seite der Sache niemals übersehen dürfen: so müssen wir doch eingestehen, daß in mehr als Einer Hinsicht die Bedeutung der pädagogischen Mission der Kirche oft weniger im Geiste des Neuen Testaments aufgefaßt worden ist, als in dem des Alten Testaments. Schon Augustin, der große Lehrer des Evangeliums, welcher — wenn es sich um die großen Fragen von der Sünde und der Gnade handelt — heute noch redet, obgleich er gestorben ist, war dennoch in dem Irrthume befangen, den Ausspruch des Herrn: „Nöthige sie, herein zu kommen“ — *compelle intrare* — (Luc. 14, 23), als eine Berechtigung dazu anzusehen, daß man Menschen durch äußeren Zwang bewegen dürfe zum Eintritte in die Kirche. Und der Kirchenstaat des Mittelalters zeigt uns wirklich eine Theokratie nach mosaischem Vorbilde, in welcher die Kirche über den Staat herrscht, in welcher der unsichtbare, erhöhte Christus betrachtet wird als ein neuer Moses, der sein Volk durch die Wüste führt in das gelobte Land, mehr als Gesetzgeber und Weltrichter betrachtet wird, denn als Erlöser, in welcher aber dennoch in Wirklichkeit die göttliche Auctorität Christi selbst zurücktreten muß vor der Auctorität der Kirche und des sichtbaren Statthalters (Stellvertreters) Christi, in welcher ein umfassendes Gesetzesystem ausgestaltet wird, nicht bloß für die Lehre, sondern ganz besonders für das Leben, ein kanonisches Recht, unzählige religiöse und moralische Gebote aufstellend, als äußerliche Rechtsbestimmungen, deren Uebertretungen aber durch den weltlichen Arm, welcher der Kirche sein Schwert leiht, bestraft werden. Hiergegen protestirte die Reformation, indem sie von dieser Zwangserziehung — welche immerhin in einer gewissen Zeit für die barbarischen Völker des Mittelalters ihre Bedeutung haben mochte — von dieser alttestamentlichen Auffassung der erziehenden Gnade Gottes zurückkehrte zu der seligmachenden Gnade Gottes selbst; sie protestirte gegen alle diese falschen Auctoritäten, und bekannte sich wiederum zu Christi, zu des Einen Heilandes eigener Auctorität, indem sie in Kraft des Glaubens

die wahre Vereinigung von Auctorität und Freiheit im Innersten des Gemüthslebens zurückgewann. Und trotz allem Dem — so vielfach es auch in lutherischen Bekenntnissen und Liedern wiederhält, daß Moses' Reich jetzt vorüber sei — ist die alttestamentliche Erziehungsmethode wieder aufgekommen in der protestantischen Staatskirche, in welcher der Staat die Kirche sozusagen sich selber eingegliedert, sie absorbiert hat, in welcher der christliche Staat selber ein Zuchtmeister auf Christum ward, da er ein Hüter „beider Gesetzestafeln“ sein wollte, die Gebot der ersten Tafel aber: die reine Lehre und den wahren Gottesdienst, durch Zwangsbestimmungen handhabte und zur Geltung brachte, so daß er die Mitglieder der Kirche nicht bloß zu äußerer Ordnung anhielt, sondern sogar zum Worte und zu den Sacramenten. Auf vielen Punkten blickt hier die theokratische Idee des Alten Testaments wieder durch, obgleich es jetzt nicht der Papst ist, sondern der Landesherr, welcher, besonders im siebenzehnten Jahrhunderte, unter der Regide des politischen Absolutismus, den Vicarius Gottes und Christi vorstellte.

Erst in unsren Tagen ist der staatskirchliche Zwang aufgehoben worden durch das große Princip der Religionsfreiheit. Diese, welche verbietet, den Gewissen der Menschen irgend einen Zwang anzuthun, ist eine Frucht, nicht etwa nur der negativen, religionslosen Emancipation, sondern der aus dem Christenthume selbst herstammenden Emancipation. Das Evangelium muß an und für sich selbst die Religionsfreiheit verlangen, damit es von den Menschenherzen in Wahrheit angeeignet werde; und wenn Christus sagt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist“, so faßt dieses welthistorische Wort auch die Forderung der Religionsfreiheit in sich. Denn Gotte geben, was Gottes ist, nämlich sein Herz und seines Herzens Bekenntniß, kann Niemand, es sei denn, daß er sich dazu frei bestimmen darf. Je weiter die Wirkungen der Religionsfreiheit sich verbreiten, desto mehr werden die Menschen auch zur Selbsterziehung und Selbstverantwortlichkeit aufgerufen werden, desto mehr wird die erziehende Macht des Christenthums, in immer weiteren Kreisen, ihren ethischen Charakter in dem Einflusse offenbaren,

welchen sie durch Wort und Unterricht, durch Sitten und Cultur, sowie durch Institutionen ausübt, die, vom Geiste des Christenthums beeinflusst, eben auch die gebührende Rücksicht nehmen auf die individuelle Freiheit. Dieses ist indeß nicht gleichbedeutend mit Concessionen gegen einen falschen, gemeinschaftauflösenden Individualismus. Eine der unabweislichen Forderungen der Zeit ist gewiß, daß Kirche und Staat ihre besonderen Gebiete klarer und gründlicher als bisher von einander scheiden müssen, was jedoch durchaus nicht Dasselbe ist, wie völlige Separation, oder Trennung von Kirche und Staat, wodurch die innere Einheit der beiden und ihr friedliches Zusammenwirken ausgeschlossen würde. Auch in dieser Beziehung wird der Ausspruch unsres Herrn und Meisters: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist“, gerade in unsern Tagen mit der Kraft einer neuen Gegenwart, mit dem Bewußtsein, daß seine Stunde jetzt geschlagen habe, überall ausgesprochen. Eine Forderung der Zeit ist es, daß die Kirche ein größeres Selbstbestimmungsrecht wiedergewinne und ihre Organisation, ihre Gemeinschaftsordnung und Verfassung sich selber gebe. Man vergesse aber nicht, was Viele zu vergessen geneigt sind: solange noch von einer Verfassung oder äußeren Ordnung für die Kirche die Rede sein kann — und von ihr wird die Rede sein, solange die Kirche noch in dieser ihrer irdischen Daseinsphäre sich befindet, wie man auch im Uebrigen ihre Lage und Stellung sich denken möge — so lange wird sie auch, selbst wenn aller Gewissenszwang ausgeschlossen ist, sich unter äußerlichen, wenn schon selbstgegebenen Rechtsbestimmungen befinden, welchen ihre einzelnen Mitglieder, sofern sie dieses bleiben wollen, sich schlechterdings fügen müssen; solange wird auch in der Kirche ein äußerliches Gesetzes-Moment, ein nomistisches Moment, übrig bleiben, welches immerhin nicht übereinstimmt mit dem Ideale der evangelischen Freiheit, der Freiheit der Kinder Gottes. Als irdische Gemeinschaft mit äußerlichen Ordnungen, mit einer Mischung reiner und unreiner, lebendiger und todter oder halbtodter Glieder, wird zu aller Zeit die Kirche von dem Himmelreiche unterschieden sein, welches der Herr in seinen Gleichnissen darstellt, und welches hienieden niemals zu



vollkommener Erscheinung gelangt. Und zu dieser Verschiedenheit, diesem Contraste, gehört denn auch, daß sie im Diesseits niemals vollkommen frei werden wird von dem äußerlichen Gesetze, von äußerlichen Rechtsbestimmungen, von allen den zufälligen Reibungen, wie sie einmal gegeben sind mit dem Verhältnisse der menschlichen Freiheit zu Gesetz und Recht. Zwar ist es das Staatswesen, in welchem formale, äußere Rechtsbestimmungen vorzugsweise und am vollkommensten ihre Darstellung finden; jedoch sind sie für jede irdische Gemeinschaft unumgänglich nöthig, welche als solche in die Außenwelt hinaustreten will, und eben daher eine Seite hat, die mit dem Staate verwandt, ihm analog ist. Und jede äußerliche Rechtsbestimmung führt auch immer in der einen oder anderen Beziehung eine äußere Nöthigung, eine gewisse Beschränkung mit sich. Excommunication, Ausschließung eines mit der Gemeinschaft absolut Unverträglichen, erscheint diesem, sofern er aus irgend welchem Grunde dennoch in ihr zu verbleiben wünscht, als ein Zwang: alle kirchliche Zucht und Ordnung wird zu einem lästigen Zwange für den, welcher sich ihr nicht freiwillig unterwirft, dennoch aber sich zum Austritte nicht entschließen kann. Diese Bedingungen gehören einmal mit zu der Unvollkommenheit, welche der ganzen irdischen Oekonomie überall anhaftet; und solche Zwangsbestimmung, eine gewisse gêne, ist wie jener Kobold im Märchen, welcher bei jedem Wohnungswechsel mit umzog und nicht wich, wie viele Aenderungen man auch vornehmen mochte. So lange der jetzige Weltlauf mit den Gesetzen und äußeren Rechtsordnungen, deren Ausführung immer tausenderlei Umständen und Zufälligkeiten unterworfen ist, noch fort dauert, wird auch die Einheit von Auctorität und Freiheit, sei es in der Kirche oder im Staate, stets mit großer Relativität behaftet, vielfach bedingt und gehindert sein. Nur in dem „tausendjährigen Reiche“ können wir uns Staaten vorstellen, in welchen, wie in einem vorübergehenden „Frieden auf Erden“, wie in einer beruhigenden, jedoch bald verschwindenden Abendröthe, die Conflictte zwischen Auctorität und Freiheit aufgehoben sind, wo eine allgemeine Zufriedenheit, unter der relativ vollkommensten Form, soweit sie unter den jetzigen irdischen Daseinsbedingungen möglich ist, sowohl bei den Regierenden als bei

den Regierten herrscht, darum weil alsdann Beide sich beugen unter die Herrschaft Christi, der Satan aber gebunden ist. Unter dem gegenwärtigen Weltlaufe ist jene friedevolle Einheit nur vorhanden in dem unsichtbaren Reiche der Gnade, nur in Glaube und Liebe, nur im innersten Heiligthume des Gemüthes, in dem Reiche, welches höher liegt, als der Staat, höher auch als die sichtbare Kirche. Das irdische Stückwerk wird erst alsdann völlig und für immer aufhören, wann mittels der letzten großen Weltkrisis das Vollkommene zu Tage gefördert wird, wann die wahre, vollendete Theokratie erscheint, in welcher Gott allein herrschen und Gottes Geist Alles in Allem sein wird, Kirche und Staat aber als äußere Institutionen nicht mehr bestehen, wann Christus das Reich dem Vater übergeben wird, alle (bloß relative) Auctoritäten, Obrigkeiten und Gewalten aber aufgehoben sind.

Wie wenig unter den gegenwärtig vorhandenen Bedingungen und Zuständen ein vollkommener Gesellschaftszustand zu erwarten ist, erhellt schon daraus, daß es in jedem Volke eine zwiefache Grundströmung giebt, die des Glaubens und die des Unglaubens, daß in Folge der fortschreitenden Emancipation auch der Unglaube mit seinen Doctrinen je mehr und mehr als eine öffentliche, berechtigte Auctorität sich geltend machen will, um seinen Stempel, welcher Zerfetzung und Desorganisation bedeutet, dem öffentlichen Leben und dessen Institutionen aufzudrücken, wozu schon viele Anzeichen vorhanden sind — ein innerer Widerspruch im Volksleben, dessen Entwicklung zwar periodenweise sistirt und zurückgedrängt werden kann, während, wie die Schrift es nennt, der Satan und seine versuchenden Mächte gebunden sind, welcher aber zuletzt dazu führen muß, die Einheit des Volkslebens selbst zu zersprengen, so daß jedes Volk sich gleichsam spaltet und in zwei Völker oder zwei Lager auseinander geht.

## Auctorität und Freiheit in der Gemeinschaftsentwicklung. Conservatismus und Fortschritt.

### §. 145.

Auf dem geordneten Verhältnisse zwischen Auctorität und Freiheit beruht jede organisirte Gemeinschaft; denn keine gesellschaftliche Ordnung ist ohne das Wechselverhältniß von Obrigkeit und Unterthanen, Regierung und Regierten, Leitern und Geleiteten denkbar, was indeß eine relative Selbstständigkeit der Letzteren keineswegs ausschließt. Aber sowie wir im Vorhergehenden in Betreff des Gesetzes hervorgehoben haben, daß es zu gleicher Zeit unwandelbar und wandelbar sei: so gilt Dasselbe auch von der Auctorität. Die göttliche Auctorität ist zwar an sich selber immer die nämliche; ihre Offenbarung hat sich aber, in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Erziehungsplane, einer zeitlichen Entwicklung unterworfen. An Stelle des alten Bundes tritt der neue, unter welchem erst in Christus die göttliche Herrschaft und Auctorität ihre vollkommene Offenbarung findet. Christus aber ist Derselbe gestern und heute und in alle Ewigkeit. Das göttliche Wort, Gesetz und Evangelium, es bleibt durch alle Zeiten dasselbe. Aber die Auslegung desselben, seine Anwendung, seine Einführung in die wirklichen Verhältnisse des Lebens, ist der Kirche, als der Haushalterin über Gottes Geheimnisse, anvertraut. Zwar hat der Herr seinen Geist der Kirche verheißen, den Geist, welcher uns in alle Wahrheit führt; jedoch hat er keineswegs seiner Kirche Unfehlbarkeit gewährt im Sinne der römischen Kirche. Die Auctorität der Kirche ist daher, sei es hinsichtlich der Lehre, oder der gottesdienstlichen Einrichtungen und der Verfassungen, nur eine relative, hat überall nur insoweit Geltung, als sie mit der höchsten, der absoluten Auctorität, mit dem göttlichen Worte übereinstimmt, und kann von Zeit zu Zeit der Reformen bedürftig sein. Und der Staat, obgleich an sich eine göttliche Ordnung, hat ebenso seine menschliche und daher wandelbare Seite. Denn weder diese noch jene Regierungsform, weder diese noch jene Staatseinrichtung,

weder diese noch jene Stellung der verschiedenen Gesellschaftsclassen zu einander, ist durch das göttliche Wort als die allein gültige fixirt.

Diese unsere protestantische Anschauungsweise, welche wir von den Reformatoren gelernt haben — denn sie unterschieden scharf zwischen göttlichem und menschlichem Rechte, und waren sogar bereit, selbst den Papst in seiner höheren Stellung anzuerkennen, wenn er diese als ein bloß menschliches, geschichtliches Recht beanspruchen und auf die Unfehlbarkeit verzichten wolle — diesen unseren evangelischen Standpunkt behaupten wir gegenüber der papistischen Ansicht von dem Wesen der Auctorität, einer Ansicht, deren Hauptirrthum darauf beruht, daß sie göttliches und menschliches Recht, das absolute, zu jeder Zeit gültige Recht mit dem relativen, bloß geschichtlichen und temporären Rechte zusammenwirft. So will de Maistre (1755—1821), welcher zu den berühmtesten der contrerevolutionären Schriftsteller des Katholicismus gehört, nicht allein die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche behaupten, sondern auch die göttliche Stiftung der Monarchie, und nicht bloß der Monarchie, sondern auch des Adels. Der Adel ist nach ihm Gottes Bevollmächtigter im Verhältniß zu den niedriger gestellten Unfreien; die Fürsten sind Gottes Bevollmächtigte und Statthalter (*vicaires*) im Verhältnisse zum Adel, die Hierarchie aber Gottes Bevollmächtigte im Verhältnisse zu den Fürsten — ein System göttlicher Auctoritäten, zu welchem die Untergebenen kein andres Verhältniß haben, als das des passiven Gehorsams. Es ist das mittelalterliche Ideal, welches ihm vor-schwebt, und welches er, in seinen Herzensergießungen über die französische Revolution, mit glühender Phantasie und romantischer Empfindsamkeit anpreist\*). Was zu einer gewissen Zeit, unter bestimmten gesellschaftlichen Zuständen, ein menschliches, geschichtliches und somit wandelbares Recht beseßen hat, dafür nimmt er in abstracter Betrachtung ein unbedingt göttliches Recht in Anspruch, welches den Maßstab abgeben soll für alle Zeiten; und

---

\*) Jos. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* 1824. — *Soirées de St. Pétersbourg*. 1821. — *Stahl Philosophie des Rechts*. I, 543.

Alles, was von diesem abweicht, oder sich dagegen auflehnt, betrachtet er als Aufruhr und Gottlosigkeit. Diese Verwechslung menschlichen und göttlichen Rechts kann man, immerhin nicht mit so scharf abstechenden Formen, wie bei de Maistre, doch auch bei einigen protestantischen Schriftstellern antreffen, welche es zu ihrer Aufgabe machen, ein Bestehendes aufrecht zu halten. Aber sowohl auf dem Grunde der heil. Schrift, als aus dem Gesichtspunkte der Geschichte, müssen wir hiergegen protestiren. Freilich konnte Gott die Sache uns viel leichter machen, konnte uns gegen manche kirchliche und politische Partekämpfe sicherstellen, wenn er durch Christus eine allgemeine, alle Völker umfassende Theokratie, einen äußeren Rechtszustand nach dem mosaischen Vorbilde aufrichten ließ, wie dieses einst der Traum des Mittelalters war; denn hierin würde eine Menge von Fragen ihre Lösung gefunden haben, durch welche immer aufs Neue so manche schmerzreiche Krisen für die Menschheit herbeigeführt werden. Die Geschichte lehrt uns aber, daß es seine Absicht nicht gewesen ist, eine Theokratie in diesem Sinne aufzurichten.

Je mehr wir aus der Geschichte selbst uns über den Erziehungsplan, den Gott mit dem menschlichen Geschlechte hat, unterrichten, desto deutlicher erkennen wir es als etwas seiner Auctorität, seinem königlichen Walten wesentlich Eigenthümliches, daß er die Freiheit des Menschen respectirt, erkennen als seinen besonderen Rathschluß, den Menschen zur Freiheit zu erziehen, d. h. zur freien Einigung mit der göttlichen Auctorität, erkennen es als ein wesentliches Moment in Gottes Erziehungsplane, daß der Mensch herangebildet wird zum eigenen Mitwirken bei seiner Erziehung, daß Gott also auch das menschliche Irren und Fallen nicht verhindert, ihn von unreifen und falschen Experimenten der einen oder andren Art nicht zurückhält, damit der Mensch dazu komme, selbst Erfahrungen zu machen, durch welche er bewogen werde, der Wahrheit sich freiwillig und mit voller Ueberzeugung hinzugeben. Daher die Langsamkeit, mit welcher Gott den Menschen von Stufe zu Stufe führt, und das nicht auf der geraden Linie, sondern öfter durch viele Umwege, wie vormalis die Kinder Israels in der Wüste. Und daher die viele Unvernunft, welche



sich durch die Geschichte der Menschheit hindurchzieht, ungeachtet der tiefen providentiellen Vernunft, welche für jede ernstere Betrachtung so offen am Tage liegt. Nichts ist ungereimter, als in der Geschichte nur die Entfaltung einer Vernunftnothwendigkeit sehen zu wollen, und Alles, was in der Geschichte geschieht, was in ihr „wirklich“ wird, auch als „vernünftig“ nachweisen zu wollen. Wenden wir Dieses auf das fragliche Verhältniß von Auctorität und Freiheit an, so ergiebt sich, daß Gott uns in Christus, in seinem Wort und Geiste nur das absolute Auctoritätsprincip gegeben hat, daß er in seinen heiligen Ordnungen uns nicht mehr gegeben, als nur die allgemeine Grundlage für das Gemeinschaftsleben, den Menschen selbst aber es überlassen hat, unter den Führungen seiner Vorsehung und der Leitung seines Geistes den Gemeinschaftsbau allmählich aufzuführen auf dieser göttlichen Grundlage. Daher der vielfache Wechsel auf der menschlichen Seite der Auctorität. Je weiter die Entwicklung der sittlichen Freiheit fortschreitet, und sich von einer niederen Stufe zu einer höheren erhebt: desto mehr entwächst sie auch den niederen Erscheinungsformen der Auctorität und den eben hiermit gegebenen niederen und unwürdigeren Abhängigkeitsverhältnissen. Denn die menschliche Willensfreiheit kann sich willig nur unter eine solche Auctorität beugen, deren nicht bloß äußere, geschichtlich überlieferte oder bloß thatsächliche Rechtmäßigkeit, sondern vielmehr ihre innere, d. i. ethische Rechtmäßigkeit sie selbst anerkennt. Freiwillig, im vollen Sinne dieses Wortes, kann sie sich allein derjenigen Auctorität fügen, zu welcher sie nicht allein emporschaut, sondern durch welche sie sich selbst anerkannt und bestätigt fühlt, in welcher sie zu sich selber kommt und sich selbst gewinnt: denn die wahre Auctorität wirkt allezeit befreiend.

Wird aber nun die Freiheit emancipirt von veralteten und abgelebten Auctoritäten, welche nicht länger den Menschen in seinem Gewissen verpflichten können — wie die römische Kirche zu Luther's Zeit eine solche Auctorität war, und, fügen wir hinzu, es auch heute noch ist — so gilt noch immer die Regel: „nicht bloß aufzulösen, sondern auch zu erfüllen“ und zu vollenden, auf daß eine neue und höhere Form der Auctorität hervortreten könne.

Gesetzt aber auch, daß ein Volk seine Obrigkeit sich selbst erwählt, so muß es dennoch, nachdem diese einmal gegeben ist, sich unter dieselbe als eine über ihm stehende Macht beugen, gleichwie auch die Ehe, obgleich sie auf der freien Wahl der Individuen beruht, dennoch, nachdem sie einmal eingegangen ist, eine über den Individuen stehende Ordnung ist, welche diese nicht willkürlich brechen dürfen. Allein dieses Wort: eine Ordnung über den Individuen, wird niemals zu einer Wahrheit werden, solange die religiöse Basis fehlt, solange nicht erkannt wird, daß alle Gewalt und Obrigkeit, und das mit ihr gegebene Ueber- und Unterordnungsverhältniß, von Gott ist. Die Völker können vielen Gestalten menschlicher Auctorität entwachsen, können über diese oder jene, auf ihre Erziehung angelegte, Erscheinungsform der göttlichen Auctorität hinauskommen: aber der göttlichen Auctorität selbst, aber dem Christenthume selbst können sie nicht entwachsen, über dieses niemals hinauskommen, wenn sie auch durch neue Sündenfälle sich von ihm emancipiren mögen, und alsdann, wovon die neueste Geschichte uns so viele Beispiele aufweist, sich an der unfruchtbaren Sisyphusarbeit versuchen, die Auctorität von der Freiheit abzuleiten, anstatt die Freiheit durch die Auctorität zu begründen.

#### §. 146.

Wenn ein bestehender Gesellschaftszustand durch einen anderen abgelöst werden soll: so tritt ein Gegensatz ein zwischen dem Alten und dem Neuen, welcher an den großen völkergeschichtlichen Wendepunkten ein welterschütternder Zusammenstoß, eine Alles bewegende Krisis werden kann, nicht im Aeußeren allein, sondern im Innersten des Bewußtseins. In solchen Zeiten der Umwälzung kann es eine Frage von der höchsten Schwierigkeit werden, wie zu unterscheiden sei zwischen dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen, dem Bleibenden und dem Vergänglichen in Betreff der Auctorität, welche in der menschlichen Gesellschaft herrschen soll, wie also zu unterscheiden zwischen der wahren und der falschen Auctorität. Und die allgemeine Welt- oder Völkerkrisis wiederholt sich in persönlichen Seelenkrisen für die Einzelnen, welche unter den großen Wandlungen der Zeit die entscheidende Wahl treffen

sollen. In den politischen Revolutionen steht Obrigkeit gegen Obrigkeit, Auctorität gegen Auctorität; und das Individuum soll die große Gewissensentscheidung treffen, welcher Partei es sich anschließen wolle. Aber von der höchsten und eingreifendsten Bedeutung sind diejenigen persönlichen Krisen, welche eintreten, wenn in der religiösen Sphäre Auctorität gegen Auctorität steht. Das zeigte sich nicht allein bei der ersten Erscheinung des Christenthums, da dieses mitten in die bestehende menschliche Gesellschaft mit der Forderung an die Menschen herantrat, daß sie ihren bisherigen Glauben gänzlich darangeben, oder doch, wie unter dem Volke Israel, ihn über- und aufgehen lassen sollten in den christlichen Glauben. Solche Krisen wiederholen sich auch während der inneren Entwicklung der christlichen Kirche, wie schon in der apostolischen Urkirche, wo viele der bekehrten Juden es nicht über sich vermochten, Moses völlig fahren zu lassen, daher als Christen noch fortfuhren in der Beobachtung des mosaischen Cerimonialgesetzes, Moses also neben Christus festzuhalten suchten, bei dieser ihrer Stellung aber gegenüber der freieren evangelischen Richtung und deren Forderungen durch manche Gewissensängste hindurchgehen mußten. Ebenso in den Tagen der Reformation, in denen ein Luther große und heiße Anfechtungen in seinem Gewissen durchzukämpfen hatte, bevor er vollständig loskommen konnte von der alten römischen Auctorität, welche er zwar bekämpfte, welche aber dabei ihre Macht, ihre Wirkungen und Nachwirkungen noch lange Zeit in seinem Innern geltend machte. Auf diese persönlichen Seelenkrisen, in welchen das Individuum brechen soll mit einem Bestehenden, das von Kindheit auf eine bindende Macht über sein Gewissen geübt hat, an das es geknüpft war durch die Bande der Ehrfurcht und Pietät, oder umgekehrt, wo der Einzelne sich von dem Bestehenden gedrückt fühlt, wie von einem Joch der Knechtschaft, unter den bestehenden Zuständen sich wie in einer unwürdigen Gefangenschaft fühlt, und nun in tiefem Freiheitsdrange verlangt, daß die Fessel gesprengt werde, und das bloß geschichtliche Recht zurücktrete vor dem ewigen Rechte des Geistes und der Wahrheit — mit beiden Zuständen war unser Luther wohl vertraut — auf diese persönlichen Krisen, welche unter den ver-

schiedensten Formen und Gesellschaftszuständen häufig wiederkehren, und sowohl in psychologischer als in ethischer Hinsicht zu den merkwürdigsten gehören, dürfen wir in dem vorliegenden Zusammenhang nur hindeuten. Hier dagegen wollen wir Dieses betonen, daß der bezeichnete Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen, und die hiermit gegebene zwiefache Anforderung an die Freiheit, sich gar nicht bloß an den großen geschichtlichen Wendepunkten äußert, sondern im Wesentlichen zu jeder Zeit vorhanden ist, so lange überhaupt eine Entwicklung der gesellschaftlichen Zustände in Betracht kommt. Denn der Begriff einer lebendigen Entwicklung der Gesellschaft hängt unauflöslich zusammen mit jenem Gegensatze des Conservatismus und des Fortschritts, welcher keineswegs, wie herkömmlich geschieht, ausschließlich in der Lehre vom Staate abzuhandeln ist, sondern seine rechte Stelle gerade in dem Allgemeinen Theile der Ethik findet, welchem die Erörterung der durch alle Kreise der sittlichen Welt hindurchgehenden Generalbegriffe, als seine eigentliche Aufgabe, angehört.

Der Conservatismus und der Fortschritt lassen sich, der eine wie der andere, auf die göttliche Weltregierung zurückführen, als auf ihre wahre und eigentliche Voraussetzung. Denn sie ist zu gleicher Zeit conservativ und progressiv, treu bewahrend und richtig fortschreitend. Sie will Fortschritt und Entwicklung: denn das ist ebenso die Bedeutung der Zeit überhaupt, wie auch die Bestimmung des menschlichen Geistes. Aber nicht weniger, als den Fortschritt, will sie auch Zusammenhang, Stätigkeit, Continuität in der Fortentwicklung. Sie will, daß Alles seine Zeit habe, daß das Neue erst alsdann erscheine, wenn die Zeit erfüllt ist, will, daß nichts Gutes und Wahres, das in früheren Stadien der Geschichte gewonnen worden, verloren gehe, daß, wenn auch die Form sich auflöst und gesprengt wird, das Wesen selbst dennoch bewahrt und in höhere Formen aufgenommen werde. Insofern ist die göttliche Weltregierung conservativ. Demnach ist sowohl die conservative Denkweise, als die dem Fortschritt huldigende, berechtigt; und erst alsdann wird jede von beiden falsch, wenn sie die andere ausschließen will. Die wahrhaft conservative Denkweise und Gesinnung ist die pietätsvolle Gesinnung, welche

mit Ehrfurcht dem Gange der Vorsehung durch die Zeit und Geschichte hindurch folgt und sich hingiebt, welche sich bewußt ist, daß die einzelne, heute lebende Generation nur ein einzelnes Glied ist in der großen Kette des Menschengeschlechts, die Gegenwart nur ein einzelner Abschnitt in der großen Haushaltung der Zeiten, in enger, inniger Verbindung mit Vergangenheit und Zukunft, und daß es daher uns nicht gebührt, so zu handeln, als gäbe es weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft, sondern daß es uns gebührt, den Zusammenhang mit der Vorzeit zu bewahren durch Heilighaltung des vierten Gebotes: „Ehre Vater und Mutter!“, aber auch den Zusammenhang zu bewahren mit der Folgezeit, mit den noch nichtgebornen Geschlechtern, welchen wir verpflichtet sind ein Erbe zu hinterlassen — nicht von bloßen Luftschlössern, in denen sie sich obdachlos fühlen würden, sondern von Realitäten. Die wahrhaft conservative Denkweise ist die Denkweise und Gesinnung der Treue, welche das von den Vätern uns hinterlassene Erbe nicht verwahrlosen will, sondern vermehren, die besonnene, schonungs- und rücksichtsvolle Gesinnung, welche solange, als die Zeit noch nicht erfüllt und die Stunde nicht vorhanden ist, die immerhin nur unvollkommenen Formen der Vorzeit, in welchen das Gute als in Gefäßen bisher erhalten wurde und noch enthalten ist, schonend behandelt, des Wortes eingedenk: „Verdirb's nicht: es ist ein Segen darin“ (Jes. 65, 8). Es ist die Gesinnung der Geduld, welche unzeitiger Reformen sich enthält, das Schlechte um des Guten willen, mit welchem es zusammengewachsen ist, duldet und verträgt, „auf daß ihr nicht den Weizen ausrottet mit dem Unkraut (Matth, 13, 29), ein Wort des Herrn, welches uns ans Herz legt, nicht allein nach dem Bedürfniß und der Nothwendigkeit der Reformen zu fragen, sondern zugleich nach ihrer Zeitigkeit (Zeitgemäßheit) oder Unzeitigkeit, und gelassen zu warten auf den Tag der Ernte. Aber nicht weniger berechtigt ist die dem Fortschritte huldigende Richtung und Denkweise, die Gesinnung des Muthes und der Hoffnung, die resolute Gesinnung, welche nicht allein schonen und bewahren will, sondern auch abbrechen, um aufzubauen, ausrotten, um neue Pflanzungen anzulegen (Pred. Sal. 3, 1. 2), und welche es mit Nachdruck be-



tont, daß die Vorsehung nicht bloß in Dem erkannt sein will, was da gewesen ist, oder was da ist, sondern auch in Demjenigen, was da wird, und was da sein soll und muß, daß wir einen Gott haben, welcher nicht bloß in vorigen Zeiten einmal gegenwärtig war, sondern auch heutiges Tages sich nicht unbezeugt läßt, welcher fortwährend sich selbst bezeugt, wie durch seine Führungen und gewaltigen Thaten, so auch durch die Stimmen des Gewissens und Pflichtbewußtseins, die da verlangen, daß über das Bestehende hinausgegangen werde. Der Geist des Fortschritts heftet seinen scharfen Blick auf die Mängel und Unvollkommenheit in dem Bestehenden, auf Alles, was nicht sein oder doch anders sein sollte, heftet den Blick auf das Werden, auf die neuen Lebenskeime, die sich schon neben der Verderbniß der alten Zustände zeigen, und selbst unter jenen absterbenden Formen und Institutionen hervorbrechen, aus denen der Geist gewichen ist; er hat ein offenes Ohr für „das Säusen des neuen Geistes“ (Joh. 3, 3) und seinen Ruf: „Daß die Todten ihre Todten begraben; du aber folge mir nach!“ (Luc. 9, 59 f.) Ohne das Vorhandensein dieser Denkweise hätte Christus zu keiner Zeit Jünger berufen und bilden können, wäre es in der Kirche niemals zu einer Reformation gekommen, hätte in keinem der Lebenskreise je das Licht eines schöpferischen Genius durchdringen können.

Jede dieser zwei Richtungen ist also berechtigt; ja, sie sind zwei Momente Einer und derselben Denkweise, der im wahren Sinne religiös-ethischen Denk- und Sinnesart. Unwahr werden sie erst, wenn die eine sich exclusiv verhält gegen die andere; und der falsche Zeitgeist existirt alsdann ebenso sehr in der einen, wie in der anderen. Die falsche fortschrittliche Richtung, der Geist des Radicalismus, der Revolution, leugnet Gott in der Vergangenheit, wenn er ihn nicht auch in der Gegenwart und der Zukunft ebensowohl leugnet. Das Göttliche wird von dieser Richtung wesentlich nur erkannt in der bloßen Forderung Dessen, was sein soll; sie betrachtet sich selbst als die wahre Vorsehung und als den eigentlich allein regierenden Gott auf Erden. Ihr Princip hat sie in dem Hochmuth, welcher das vierte Gebot: „Ehre Vater und Mutter“ unter die Füße tritt, verachtet die Weisheit

der Väter und wähnt: dieses einzelne, heute lebende Geschlecht könne voraussetzungslos die Menschheitsgeschichte von vorne anfangen. Sie versteht nur, abzubrechen, aber nicht aufzubauen, gerade entgegengesetzt dem Vorbilde, welches Christus uns hinterlassen hat. Allerdings zerstört sie manche Irrthümer und Verkehrtheiten, Vorurtheile und Mißbräuche; aber sie „treibt die Teufel aus durch Beelzebub“ — treibt z. B. den Teufel des monarchischen Absolutismus aus durch den des Pöbelregiments — eine Praxis, welche die weiteste Verbreitung findet in dem Radicalismus und falschen Liberalismus unserer Tage, und den Parteiorganen dieser Richtungen in der Presse, wo man beständig die alten Irrthümer austreibt durch einen neuen Irrthum, die alte Lüge durch eine neue Lüge, und diese einfach an die Stelle der alten setzt. Der falsche Conservatismus dagegen ist derjenige, welcher unter allen Bewegungen und Umwälzungen „Nichts gelernt und Nichts vergessen hat“, und dessen Princip in jenem zähen Eigen- und Starrsinne besteht, der eine einzelne Gestaltung und Entwicklungsstufe der Geschichte, als für immer geltend, festhalten will, nachdem sie doch von der Vorsehung schon verurtheilt ist, vom Schauplatze zu verschwinden, und der Augen und Ohren verschließt für die Zeichen der Zeit, die da anzeigen, daß die göttliche Weltregierung die Menschen jetzt zu etwas Anderem und Neuem führen, auf eine höhere Stufe erheben will. So zur Zeit Christi die Pharisäer, welche diejenige Stufe der göttlichen Offenbarung festhalten wollten, zu der Gott das Volk Israel bis dahin geführt hatte, welche aber mit sehenden Augen nicht sehen wollten, daß die Zeit erfüllt war für die vollkommene Offenbarung und für die Abschaffung Dessen, was nur Vorbereitung gewesen war; welche die Zeichen der Zeit weder in Johannes dem Täufer, noch in Christus erkennen wollten, und, soweit sie in die Zukunft ihre Blicke richteten, sich eben nur einen Messias ausmalten nach ihren eigenen Gedanken und Gelüsten, einen Messias und eine Zukunft erdichteten, welche zur Verherrlichung für sie selbst (ihre Partei) dienen sollte und zugleich für die einmal bestehende nationale Besonderheit. Dieses hartnäckige Festhalten von einem bestehenden Jrdischen, verbunden mit Haß, Feindschaft und Verfol-

gung alles Dessen, was irgendwie eine Neuerung ankündigt, ist das Kennzeichen der falschen Reaction. Der falschen Reaction, sagen wir: denn an und für sich ist Reaction eine vox media, welche nicht gerade nothwendig eine üble Nebenbedeutung hat, sofern Alles ankommt auf die nähere Beschaffenheit der Reaction, sowie auf die Beschaffenheit Dessen, wogegen reagirt wird. Keine Revolution kann von ihren Verirrungen geheilt werden ohne eine gründliche Reaction, die zugleich immer nach mehr als Einer Seite hin eine Restauration herbeiführen muß. Stahl, welcher von dem Liberalismus zur Partei der Reaction gezählt zu werden pflegt, hat die falsche Reaction mit den treffenden Worten charakterisirt: sie bestehe in der Verkennung und der Abschließung gegen diejenigen Aufgaben, welche wirkliches Zeitbedürfnis seien, und welche die Revolution nur mißverstanden habe, also darin, daß sie nicht allein gegen den Krankheitsstoff reagire, sondern auch gegen die Entwicklungskeime\*). Dasselbe läßt sich auch so ausdrücken: die falsche Reaction geht beständig darauf aus, einen Bethlehemitischen Kindermord auszuführen, wo es denn durch das Walten der göttlichen Vorsehung jedesmal geschieht, daß das Kind, über welchem ihr Auge besonders wacht, durch die Flucht gerettet wird und in der Stille aufwächst, bis die Zeit gekommen ist, in welcher es seine Sendung ausführen und die Tyrannen besiegen soll. Auf der anderen Seite aber legt die Revolution es immer darauf an, einen Vater- und Muttermord zu begehen, wo es denn wiederum durch die Leitungen des Höchsten geschieht, daß nach Verlauf einiger Zeiten die Geister der Gemordeten lebendig aus dem Grabe auferstehen, um Bann und Gericht zu vollziehen über das entartete Geschlecht, welches sie tödtete und ihr Erbe verwahrloste, und um die wichtigen Werke dieses Geschlechts zu zerstreuen, wie Spreu vor dem Winde. Beide Extreme, sowohl die falsche Reaction als die Revolution, der falsche Conservatismus wie der falsche Fortschrittsgeist, fließen aus derselben Quelle der Ungerechtigkeit; und beide muß man betrachten als Widersacher des Gottes- und des Menschenreiches. Ihre weltgeschichtlichen Sünden

---

\*) F. J. Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche.

wiegen sehr schwer; und die Beschuldigungen, welche die eine dieser Parteien gegen die andere schleudert, können jedesmal zurückgegeben werden. So waren es gar nicht die Fortschrittsleute, sondern die Conservativen, welche Christus kreuzigten, und zwar darum kreuzigten, weil sie Gott nirgends sahen, als nur in einer längst vergangenen Zeit, das Bestehende um jeden Preis aufrecht halten wollten und dem von Kaiphas gegebenen jesuitischen Rathe folgten: „Es ist uns besser, daß Ein Mensch sterbe für das Volk, als daß das ganze Volk verderbe.“ Die Conservativen waren es, welche die Inquisition einführten, Johannes Huß verbrannten und Luther excommunicirten. Aber auf der anderen Seite sind es die Fortschrittsleute, welche öfter nicht bloß Christus auf's Neue verworfen und gekreuzigt, und mehr als einmal gefordert haben, daß man Barabbas los lasse, sondern sich auch offen gesetzt haben gegen Alles, was Gott heißet und Gottesdienst. Die Fortschrittsleute waren es, welche an Stelle der Jesuiten die Jakobiner einführten zugleich mit ihrer bluttriefenden Republik, an Stelle der Scheiterhaufen die Guillotine einsetzten, und mit unsäglichem Fanatismus und Terrorismus Alle verfolgten, welche ihr Maalzeichen nicht annehmen, und nicht niederfallen wollten und den unreinen Geist anbeten, der mächtig war in ihren Wortführern. Immer ist es dieselbe Menschennatur in ihrer Blindheit und Verderbtheit, in ihrem Bunde mit dem dämonischen Reiche, welche in beiden Richtungen zur Erscheinung kommt.

Der echte Conservatismus muß sich nothwendig zum Fortschritte anschließen: denn nichts Lebendiges kann in der Zeit conservirt werden ohne eine fortgesetzte Erneuerung und Verjüngung, welche wieder bedingt ist durch eine fortgesetzte Bekämpfung alles Dessen, was den Lebensproceß und die Lebensentwicklung hindern, was Stagnation und Stillstand verursachen kann. Das einzig sichere Mittel gegen das Veralten und gegen den Verfall ist dieses: unablässig zu wachsen. Und gerade darin besteht das Privilegium alles aus dem Geiste gebornen, unter die Einwirkung des Christenthums gestellten Lebens, fort und fort in der Zeit wachsen zu können, während das natürliche Leben in der Zeit nur bis zu einer gewissen Grenze wachsen kann, darnach aber den Mächten

der Zeit verfällt und veraltet. Die Völker des Alterthums, selbst die begabtesten, die geistreichsten, zeigen uns bis zu einem gewissen Höhepunkte ein Wachsthum, einen Fortgang, und von da ab ein fortgesetztes Herabsinken, Welken und Vergehen. Dagegen ist es eine durch die Geschichte nicht widerlegte Beobachtung, daß die christlichen Völker, welche einmal die Taufe, also auch das Evangelium Christi, empfangen und bewahrt haben, hierin einen Lebenskeim besitzen, durch dessen Kraft sie nach allen Krankheiten zu neuem Leben genesen, unter dem Drucke aller Drangsale wiedergeboren und verjüngt werden können. Fortgesetztes Wachsthum und Neubirth ist die unumgängliche Bedingung für jedes geistige Leben, welches nicht dem Tode anheimfallen will. Denn alles, was in die Zeit eintritt, ist einer fortgehenden Wandlung unterworfen, es sei zum Leben oder zum Tode. Alles ebenso lassen wollen, wie es ist, heißt gerade, es nicht Dasjenige bleiben lassen, was es ist, nämlich es nicht conserviren als ein Lebendiges. Und wollte man bei einer Leiche Wache halten in conservativem Interesse, so würde dennoch nicht Alles bleiben, wie es ist. Denn die Verwesung schreitet weiter und weiter fort, und die abgestorbenen Formen fallen immer mehr in sich zusammen. Auf der anderen Seite muß man ebenso sagen: der echte Fortschritt hat seine Voraussetzung, seine Grundlage in dem Conservatismus. Denn der wahre Fortschritt ist ein Fortschritt in der zusammenhängenden Lebensentwicklung, und muß daher festen Fuß fassen in dem Gegebenen, in den vorhandenen Existenzbedingungen, welche ein Resultat sind der Entwicklung in der Vorzeit, muß das Gute, welches werden soll, anknüpfen an das Gute, welches ist und war, und muß selbst alsdann, wenn es das Veraltete und Falsche zum Abbrechen verurtheilt, mit behutsamer Hand den Faden der Continuität und der wahren Tradition festhalten. Daher finden wir denn auch bei den großen reformatorischen Persönlichkeiten, wie z. B. Luther, die scharfe Kritik, die energische Arbeit des Neubaus stets verbunden mit einer tief conservativen Sinnesrichtung, mit der Ehrfurcht vor der Vergangenheit der Kirche, mit der Schonung in Betreff des Ueberlieferten, soweit die Wahrheit nicht unbedingt die Ausmerzung desselben fordert, mit dem ernstesten Be-



streben, durch glimpfliche, allmähliche Uebergänge in die neuen Zustände hinüberzuleiten, ein Verhalten, für welches wir schon an dem Apostelconcile in Jerusalem (Apostelgesch. 15) ein Vorbild haben. Es sind nicht die schwachen, von jedem neuen Zeitevangeli-um ergriffenen Geister, welche im Stande sind, die neue Zukunft zu schaffen; sie wird allein durch die starken Geister geschaffen, welche zugleich die Vergangenheit festhalten“\*).

Die harmonische Durchbringung dieser beiden hier geschilderten Geistesrichtungen findet sich nur bei ganz wenigen großen Persönlichkeiten. Die weitaus meisten Menschen dagegen sind mit der Schranke behaftet, daß sie überwiegend angelegt sind für die eine oder die andere dieser Richtungen; und gerade der hierauf beruhende Gegensatz ist es, wodurch die menschliche Gesellschaft besteht. Die eine Seite muß sich mittels der anderen ergänzen. Diejenigen, welche durch ihre Individualität überwiegend berufen sind zu der conservativen Richtung, werden darauf hingewiesen, Sinn und Auge für die um sie her vorgehende Bewegung auszubilden, und in dieser nicht nur Das zu erkennen, dem man Widerstand leisten, dem man „die Stange halten muß“, sondern auch Das, was man gutheissen, anerkennen und mit allen Kräften unterstützen muß. Hingegen alle die, welche in Folge ihrer Individualität mehr für den Fortschritt gestimmt sind, werden gerade hierdurch aufgefordert und verpflichtet, für die Vergangenheit und das Recht des Bestehenden das Auge offen zu halten, und in Diesem nicht allein das Unhaltbare, was abgeschafft werden muß, zu erkennen, sondern auch Dasjenige, was verdient, erhalten und mit dem Neuen verschmolzen zu werden.

#### §. 147.

Sowohl die conservative als die fortschrittliche Richtung, mögen sie in noch so vielen verschiedenen Gestalten auftreten, gehen zuletzt doch alle zurück auf das Verhältniß zwischen Auctorität

\*) Schelling, Werke II, 2. S. 283.

und Freiheit, da durch diesen Gegensatz jede Gesellschaftsordnung bestimmt und charakterisirt wird. Jedoch kann es nicht oft genug wiederholt werden: die ethische Weltanschauung soll dieses Verhältniß nicht bloß von seiner veränderlichen, geschichtlichen Seite auffassen, sondern besonders auch nach seinem ewigen, unveränderlichen Wesen. Im praktischen Leben kann es in vielen Fällen genügen, bei der bloß geschichtlichen Auffassung stehen zu bleiben, die Auctorität des Bestehenden zu respectiren, oder dieses eben darum anzuerkennen, weil es das Bestehende ist, das, was sich nun einmal geschichtlich so und nicht anders gebildet hat; bei jedem Fortschritte, jeder Verbesserung der Zustände darauf die Aufmerksamkeit gerichtet zu halten, daß die Continuität, der zeitliche Zusammenhang in der Entwicklung bewahrt, daß gewaltsame Sprünge vermieden werden: es mag da genügen, überhaupt alle Zweckmäßigkeitsrücksichten in Betracht zu ziehen. Praktische Staatsmänner, welche mit vollem Rechte verlangen, daß die Verhältnisse nicht nach abstracten Principien oder allgemeinen Doctrinen geordnet werden, sondern nach Dem, was die vorliegende Situation, die wirklichen Verhältnisse erfordern, bleiben auch in ihren allgemeinen Urtheilen, ihrer Weltbetrachtung, sehr oft bei dem rein Geschichtlichen, Gegebenen, Thatsächlichen stehen. Die bloß historische Ansicht der Dinge aber hat diese große Einseitigkeit, daß die wahren ethischen Motive ihr abgehen, und daß sie in letzter Instanz jedes Maßstabes entbehrt für die Werthschätzung der Dinge. Die ethische Welt- und Lebensanschauung, auf welche alle echte Politik zurückgeführt werden muß, so gewiß als die Rechtsidee selbst ihre Wurzel in der ethischen hat, kann nicht bei der geschichtlichen Relativität (Zufälligkeit) und Wandelbarkeit stehen bleiben, bei dieser bald steigenden bald sinkenden Wellenbewegung, diesem Wechsel von Action und Reaction, diesem Auf und Nieder, Vor- und Rückwärts, was alles einer äußerlichen, bloß phänomenalen Betrachtung als ziel- und zwecklos erscheinen mag; sondern sie wird ihren Blick hauptsächlich auf der bleibenden und unwandelbaren Grundlage der menschlichen Gesellschaft ruhen lassen, auf Demjenigen, was Gottes Ordnung ist und die Forderung Gottes an alle Menschen, zu allen Zeiten. Die Frage nach neuen

Gesellschaftsbildungen, neuen Regierungs- und Verfassungsformen, die heutigen socialen Probleme in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Gesellschaftsklassen, diese Fragen haben gewiß eine große relative Bedeutung; und Niemand, der nicht außer seiner Zeit lebt, sondern in und mit ihr, wird ihnen seine Theilnahme entziehen können. Aber die entscheidende Hauptfrage ist diese: welches das tiefste Fundament sei, auf dem der neue Gesellschaftsbau aufgeführt werden muß, was Dasjenige sei, was unter allen Wandlungen, wie auch die Formen wechseln mögen, seinem Wesen nach zu conserviren ist, und welches das Ziel bleibe, zu welchem, unter allem Wechsel und durch alle Zwischenstationen hindurch, jeder Fortschritt sich hinbewegen muß.

Das bloß geschichtliche Recht ist einer in's Unendliche fortgehenden Umbildung unterworfen. Aber ein besonnener Conservatismus muß ebenso, wie die besonnene Fortschrittsgegnung, Dieses wissen und davon überzeugt sein: es kann, vom ethischen Standpunkt angesehen, — wenn auch je zuweilen zur Thatsache — in keiner Zeit aber zu einem wirklichen Rechte werden, daß ein ganzes Volk, des heiligsten Grundsatzes vergessend, aufhört, die Auctorität der Obrigkeit aus Gottes heiligem Willen, aus seiner Ordnung und seiner Führung abzuleiten, vielmehr sie lediglich auf menschlicher Willkür beruhen läßt; daß ein ganzes Volk sich lossagt von dieser Fundamentalwahrheit: „die Obrigkeit steht über dem Volke, und das Volk soll nicht von unten herauf, sondern von oben herab regiert werden“; womit indeß nicht gesagt ist, daß die obrigkeitliche Macht eine absolut unbeschränkte sei und nicht begrenzt werden könne durch die Verfassung, durch die Mitwirkung des Volkes. Zu keiner Zeit wird es, wenn auch eingekleidet in die Formen bestehender Gesetzgebung, dadurch zu einem wirklichen Rechte werden, daß ein Volk dem Herrn Christus den Gehorsam aufkündigt, und sich nicht mehr unter sein höchstes Regiment beugen will, nicht mehr will, daß die Angelegenheiten seiner Kirche Volkssache seien, sie vielmehr zu einer Angelegenheit für die Einzelnen herabsetzt. Zu keiner Zeit wird es Recht werden, daß die Auctorität Christi, also zugleich die des lebendigen Gottes, ausgeschieden wird aus dem öffentlichen Leben, und dem

Privatleben zugewiesen. Ebensovienig aber wird Das, was eine fälschlich conservative Richtung veranstalten mag, um das fortschreitende Kommen des Gottes- und Menschheitsreiches zu hintertreiben, jemals vom ethischen Standpunkte aus zu einem Rechte werden. Wo von der einen wie von der anderen Seite jene großen und unwandelbaren Principien verleugnet werden, wo die Völker Gott nicht mehr geben wollen, was Gottes ist, da wird zugleich auch das menschliche Recht verleugnet; und es beginnt eine Auflösung der Gesellschaft. Das, wodurch die französische Revolution herbeigeführt wurde, war nichts Anderes als die vorausgegangene gewaltsame Zurückdrängung der wahren Humanität und ihres Reiches, war die Willkür, welche von oben herab der Entwicklung der unabweißbaren Menschenrechte wehrte. Aber diese Revolution stürzte sich selbst wiederum in den Wahnsinn hinein, das Volksleben von Gott, von dem ganzen Christenthume emancipiren zu wollen, wovon denn die Folge unter Anderem diese war, daß sie gar keine Regierung zu schaffen vermochte. Denn da die Männer der Revolution selbst dastanden ohne alle Auctorität, so mochten sie noch soviel reden von Volkssouveränität und Volkswillen, als den eigentlichen Quellen aller Auctorität: sie vermochten beun- geachtet nicht, den von ihnen successive eingesetzten Regierungen zu geben, was sie selbst nicht hatten; und die Gewalten, welche sie aufrichteten, brachen eine nach der anderen in sich zusammen, bis zuletzt ein Dictator, in dem richtigen Gefühle, daß die bloße Macht (einschließlich der des Genies), welche ihm in vollem Maße zu Gebote stand, nicht dazu hinreiche, eine starke und dauerhafte Auctorität zu begründen, von Neuem eine christliche Nationalkirche einführte, freilich unter solchen Einschränkungen, wie das vorher proclamirte Princip der Religionsfreiheit sie erforderte. Man urtheile nun über Napoleon I. und das Concordat von 1801, wie man wolle; man meine immerhin, und zwar mit Recht, daß die Wiedereinführung der Auctorität des Catholicismus (wobei er eben nicht beherzigte Joh. 8, 32: „Die Wahrheit wird euch frei machen“) einem Volke, das durch die Revolution hindurchgegangen und in Folge derselben von Emancipationsideen durchdrungen war, nur wenig Nutzen schaffen konnte; man rede noch so viel, und mit

vollem Rechte, von dem persönlichen Ehrgeize, den unreinen und egoistischen Motiven u. s. w. des Mannes; wie viele Schattenseiten auch an seinem Werke in neuerer Zeit nachgewiesen sein mögen\*): nichtsdestoweniger muß man sagen, daß jener Restaurationsact das feierliche politische Bekenntniß enthielt, daß die so „gloriöse“ Revolution, deren Sohn Napoleon war, gerade auf diesem fundamentalen Punkte einer durchgreifenden Correction bedurfte hinsichtlich der bisher befolgten eigentlichen Principien, und daß es hier galt, einen gähnenden Abgrund auszufüllen, welchen keine menschliche Auctorität auszufüllen im Stande war, kurz, daß Napoleon praktisch das Wort Mirabeau's bestätigte: „Gott ist für das Volk ebenso nothwendig, wie die Freiheit.“ Dagegen hat die englische Revolution vor der französischen den großen Vorzug, daß sie, ungeachtet aller ihrer Ausschreitungen, eines solchen Correctivs nicht bedurfte, weil ihr von Anfang an ein, wenn auch einseitiges, religiöses Princip zu Grunde lag, unter welches sich die Menschen beugten, als unter die absolute Auctorität, als eine bindende, theokratische Macht über ihren Willen. Diese religiöse Grundlage der englischen Revolution ist es, was nachher durch die aus England ausgewanderten Puritaner den nordamerikanischen Freistaaten einen Halt verliehen hat, eine Widerstandskraft gegen die Gefahren sittlicher Auflösung, ein bewahrendes Salz, welches auch in Zukunft niemals ganz in einer religionslosen und entchristlichten Demokratie wird verschwinden können.

## §. 148.

Indem wir das Verhältniß zwischen Auctorität und Freiheit seinem ewigen und unwandelbaren Wesen nach beurtheilen, werden wir an Das erinnert, was im Vorhergehenden über Erlösung und Emancipation, als die tiefsten Gegensätze der Menschheitsgeschichte, auseinandergesetzt worden ist. Gnade und Freiheit, Auctorität und Freiheit sind wie zwei Seiten Einer

---

\*) Ueber jene Motive und die dem Abschlusse des Concordats anhaftenden colossalen Schattenseiten vgl.: *Les mémoires du Cardinal Consalvi*; ferner: d'Haussonville, *L'église et le premier empire*, endlich Pressensé: „Die Kirche und die Revolution.“



und derselben Sache. Obgleich das Christenthum von allem Anfang sich den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen und Ordnungen unterwarf, so weckte es doch in den Völkern das Princip der Persönlichkeit, und legte hiermit für alle Zukunft in sie das Samentorn der Emancipation hinein, welches durch die Jahrhunderte hindurch keimte, wuchs und sich immer völliger entfaltete, wenngleich das Wachsthum oft nur langsam fortschritt und längere Zeit ganz stille zu stehen schien. Es will den freigesprochenen Menschen einsetzen in den Gebrauch aller seiner Fähigkeiten, in den Genuß aller seiner Menschenrechte, damit ein freies Menscheitsreich sich bilden könne, will ihn von allen unberechtigten äußeren Schranken befreien, welche den Menscheng Geist hindern, sich zu völlig freier Selbstbestimmung zu entwickeln, auch von den Schranken der Nationalität, sofern diese eine Scheidung und Feindschaft zwischen den verschiedenen Völkern hervorruft, von Despotie und Sklaverei, von dem Joche falscher Traditionen. Auf der anderen Seite aber stellt es sich selbst als die absolute Auctorität dar, welcher der Mensch sich frei unterwerfen soll. Das Christenthum scharft, entfaltet und vollendet jede Forderung des Gesetzes nicht allein für das Individuum, sondern auch für die menschliche Gemeinschaft; und es bietet den Menschen das Evangelium der Gnade, während es zugleich als eine Gewissensforderung es ausspricht, daß die Menschen diese Einladung annehmen sollen.

Auctorität und Gnade sind somit die zwei Hauptseiten des Verhältnisses, in welches das Reich Gottes sich zur Menschheit stellt, indem die Gnade der erlösende Liebeswille Gottes ist, welcher den Menschen das höchste Gut anbietet und gewährt, die Auctorität aber die bindende und verpflichtende Macht des göttlichen Willens. Die ganze Geschichte des Menschen, sowohl die des Geschlechtes als die des Individuums, bekommt demnach ihre letzte und entscheidende Bedeutung durch das verschiedene Verhalten der sittlichen Freiheit gegen die göttliche Auctorität und die göttliche Gnade, wie auch durch die Stellung, welche dieselbe zu den Zielen der Seligkeit und der Glückseligkeit einnimmt. Jedemal, wenn eine neue weltgeschichtliche Aera eintritt, ist es —

wie viel Anderes auch für eine äußerliche Betrachtung sich als die Hauptsache darstellen möge — wesentlich dieses innerste Verhalten, welches alsdann in ein neues Stadium der Entwicklung eintritt.

### Uebergang zu dem speciellen Theile.

#### §. 149.

In allem Bisherigen haben wir uns bemüht, die Principien, die Ideale und die Normen darzustellen, welche die ethische Welt- und Lebensanschauung bestimmen. Wenn aber nunmehr das sittliche Leben in den besonderen und individuellen Hauptformen seiner Wirklichkeit, wenn es nach dem Gange seiner Entwicklung innerhalb der letzteren betrachtet werden soll: so ergiebt sich uns eine neue Reihe von Aufgaben. Unfre vorstehende Betrachtung war überwiegend gerichtet auf die Grundbegriffe und allgemeinen Bestimmungen (universalia); und auch, wo wir das Specielle berührten und bis zu einem gewissen Grade in die Betrachtung hineinzogen, geschah es nur zu dem Zwecke, das Allgemeine zu beleuchten, geschah es immer nur in principielltem Interesse. Von jetzt an aber muß die Betrachtung sich überwiegend nicht auf das Universelle richten, sondern auf das Specielle und Individuelle, indem auch die einzelnen gesellschaftlichen Organismen als größere Individuen, als Gesamtpersönlichkeiten anzusehen sind; und sie verlangt einen diesem Zwecke entsprechenden neuen Ausgangspunkt. Soll nämlich die Ethik nicht allein eine Welt- und Lebensanschauung in ihren allgemeinen Grundzügen darstellen, sondern insbesondere auch das sittliche Leben schildern in seiner individualisirten Entwicklung, seinem Werden und Wachsthum, seinen Arbeiten und Kämpfen, nach allen den Stadien oder Stufen, durch welche es in der Wirklichkeit hindurchgehen muß; und soll die Ethik nicht allein es zur Darstellung bringen, sondern auch als Anweisung, als Wegweiser hierzu dienen, als Lehre von den Mitteln und Hindernissen des sittlichen Lebens (Pädagogik und Asketik), auf welche im Vorhergehenden nur im Allgemeinen konnte hingewiesen werden: so muß zum Ausgangspunkte — nicht die sittliche Welt genommen wer-

den, obgleich diese eine unbedingt nothwendige Voraussetzung ist, sondern die einzelne Persönlichkeit.

Wollten wir nämlich von der sittlichen Welt ausgehen, also unsre specielle Ethik anfangen mit den besonderen Gesellschaftsorganismen, Familie, Staat und Kirche: so würde es ein wohlbegründeter Vorwurf sein, daß der subjective Factor auf diese Weise nicht zu seinem Rechte komme. Denn, haben wir in dem vorliegenden Werke den Begriff der christlichen Tugend auch schon im Allgemeinen entwickelt: so kann doch das ganze christliche Leben, wiewohl dieses nämlich in den verschiedenen gesellschaftlichen Verhältnissen zur Erscheinung kommt, nicht hinreichend verstanden werden, wenn nicht zuvor das Werk der Heiligung in seinen besonderen Momenten entwickelt worden ist, welche wesentlich und bestimmend sind für die persönliche Selbsterziehung zu dem Reiche Gottes. Wollten wir nun mit der Nachfolge Christi den Anfang machen, so daß wir unsre Entwicklung an den oben dargelegten Grundbegriff der christlichen Tugend anknüpften: so wäre hiermit allerdings der rechte Anfang gegeben für die christliche Entwicklung der Persönlichkeit. Jedoch, ehe es zu der christlichen Persönlichkeitsentwicklung kommt, geht doch nicht allein eine andere abnorme Entwicklung voraus, das Leben unter dem Gesetze und der Sünde mit den verschiedenen Zuständen und Entwicklungsstufen des sündhaften Wesens, sondern auch der Uebergang vom Leben unter der Sünde zu dem Leben unter der Gnade, oder der Befehrungsprozeß, dessen besondere Momente, Hindernisse und Gefahren eine ausführliche Besprechung erfordern. Die Folge davon ist diese, daß die specielle Ethik einen dem Gange der allgemeinen Ethik gerade entgegengesetzten Gang zu gehen hat. Eine ethische Weltanschauung muß das Hauptgewicht legen auf das vorgesteckte und zu erstrebende Ziel, und die Ideale in den Vordergrund stellen. Die Darstellung der ethischen Persönlichkeitsentwicklung dagegen muß hauptsächlich und vorwiegend den Weg ins Auge fassen, welcher zum Ziele führt, die Mittel, welche angewandt, die Hindernisse, welche bekämpft werden sollen. Es giebt für den Betrachter zwei verschiedene Gesichtspunkte. Es ist etwas Anderes, ob ich von der

Höhe der Betrachtung hinausschaute auf das Gebiet der Freiheit mit ihren Idealen, sowohl dem Welt- als dem Persönlichkeitsideale, und nur im Großen den Weg sehe, wie er sich, den ewigen Gesetzen der sittlichen Freiheit gemäß, zum Ziele hin windet; oder ob ich von der Bergeshöhe herabsteige und den Wanderer auf dem Wege begleite (einem Wege, welcher in der Wirklichkeit weit länger und beschwerlicher ist, als er vom Höhepunkte der Principien aus erscheint), um die einzelnen Stadien desselben zu durchwandern und auf die hierbei zu umgehenden Abgründe hinzuweisen. Es ist eine naheliegende Bemerkung, daß man bei dieser Wanderung auf manche schon betrachtete Punkte zurückkommen muß, bei welchen denn einige Wiederholung unumgänglich ist. Allein in dieser Hinsicht ist wieder zu erinnern, daß, je complicirter eine Wissenschaft ist, je verschiedener und mannigfaltiger die Gegenstände sind, auf welche sie einzugehen hat — und es giebt ja keine mehr complicirte Wissenschaft, als die Ethik, so wahr es unter Allem, was wir kennen, nichts so Verwickeltes giebt, als das menschliche Leben — daß es desto nothwendiger wird, daß die nämlichen Begriffe mehr als einmal und an mehr als Einem Orte vorkommen, wobei denn darauf zu achten ist, in welcher Verbindung und unter welchem vorherrschenden Gesichtspunkte sie vorkommen, mit welchem Grade von Selbständigkeit und mit welcher Betonung sie an den verschiedenen Stellen auftreten.

Die specielle Ethik wird demnach unter folgenden Hauptüberschriften abzuhandeln sein: 1) das Leben unter dem Gesetze und der Sünde; 2) das Leben in der Nachfolge Christi; 3) das sittliche Gemeinschaftsleben und das Reich Gottes. Da die Darstellung der ethischen Gemeinschaftsorganismen, der Natur der Sache nach, ihren Abschluß finden muß in ethischen Ausichten und Zukunftsgedanken: so wird die specielle Ethik gerade mit Demselben aufhören, womit die allgemeine Ethik, oder die ethische Weltanschauung, angefangen hat, nämlich mit der Fernsicht auf die Vollendung des Reiches Gottes und die hiermit zusammenhängenden eschatologischen Ideale.



Druck von G. Reufche in Leipzig.





3 Bebe

12757  
cat

94384

BJ  
1258  
S3  
M35  
1879  
v.1

94384

Martensen, Hans  
Die christliche ethik.

DATE	ISSUED TO

Martensen...  
christliche...

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.



